当代学术思潮译丛



形而上学希望

——新实用主义社会、政治和法律哲学

著者／［美］理查德·罗蒂

编者／黄　勇

译者／张国清

上海译文出版社



当代学术思潮译丛

- 拉兹洛著／系统、结构和经验
- 霍克斯著／结构主义和符号学
- 麦奎尔等著／大众传播模式论
- 哈肯著／协同学：大自然构成的奥秘
- 耀斯著／审美经验与文学解释学
- 贝纳西著／市场非均衡经济学
- 柯廷顿等著／开放经济中的非均衡宏观经济学
- 弗拉德著／计量史学方法导论
- 罗洛夫著／人际传播社会交换论
- 阿佩尔著／哲学的改造
- 弗朗茨著／X效率：理论、论据和应用
- 理查德·戴等著／混沌经济学
- 亨廷顿等著／现代化：理论与历史经验的再探讨
- 布莱克编／比较现代化
- 施密茨著／新现象学
- 罗斯诺著／后现代主义与社会科学
- 赫费著／政治的正义性
- 史蒂芬·罗著／再看西方
- 乔治·里茨尔著／社会的麦当劳化
- 马克斯·H·布瓦索著／信息空间：认识组织、制度和文化的一种框架
- 弗兰克·G·戈布尔著／第三思潮：马斯洛心理学
- 玛格丽特·博登编／人工智能哲学
- 理查德·诺尔著／荣格崇拜：一种有超凡魅力的运动的起源

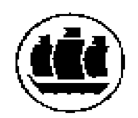

ISBN 7-5327-3132-4
9 787532 731329 >
定价： 28.00 元
易文网：www.ewen.cc

当代学术思潮译丛

后形而上学希望

——新实用主义社会、政治和法律哲学

著者／[美] 理查德·罗蒂
编者／黄　勇
译者／张国清



上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

后形而上学希望：新实用主义社会、政治和法律哲学/(美)罗蒂(Rorty,R.)著；张国清译．—上海：上海译文出版社，2003.7

(当代学术思潮译丛)

书名原文：Post Metaphysical Hope: Neo-Pragmatist Essays in Social, Political, and Legal Philosophy

ISBN 7-5327-3132-4

Ⅰ．后…　Ⅱ．①罗…②张…　Ⅲ．哲学思想—美国—现代　Ⅳ．B712.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第042415号

Richard Rorty

Post-Metaphysical Hope

Neo-Pragmatist Essays in Social,

Political, and Legal Philosophy

后形而上学希望

——新实用主义社会、政治和法律哲学

〔美〕理查德·罗蒂　著

黄勇　编　张国清　译

上海世纪出版集团

译文出版社出版、发行

上海福建中路193号

易文网：www.ewen.cc

全国新华书店经销

上海书刊印刷有限公司印刷

开本850×1168　1/32　印张13.75　插页2　字数292,000

2003年7月第1版　2003年7月第1次印刷

印数：0,001—5,100册

ISBN 7-5327-3132-4/B·163

定价：28.00元

译者的话

希望的哲学和哲学的希望

如果说罗蒂的《哲学和自然之镜》像休谟的《人性论》打破了康德的形而上学之梦那样打破了未来青年哲学家们的哲学之梦，那么罗蒂的《后形而上学希望——新实用主义社会、政治和法律哲学》(以下简称《后形而上学希望》)则给未来青年哲学家们带来了新的梦想。只是那个梦想不是基于他们的理性能力，而是基于他们的想象力和同情心。后形而上学的希望是一种面向未来的希望，是一种面向更美好更幸福人类生活的乌托邦希望。在这一意义上，罗蒂哲学是一种属于未来的哲学，罗蒂是一个讲述着未来乌托邦的新先知，而《后形而上学希望》则是一部新的预言书。

一

理查德·罗蒂是当代美国著名的新实用主义哲学的代表人物。由于他对反本质主义和反基础主义本体论、反表象主义认识论、唯生物主义人性论、相对主义真理观、最低纲领自由主义政治观、非原则主义道德观、平庸主义法律观、西方人

权文化的文化政治学解释、实用主义女权主义、宗教观的私人化主张等等的热烈倡导，与德里达、福柯、利奥塔、鲍德里亚等人一起，罗蒂已经成为当代西方后现代主义哲学中的代表人物之一。[1]

自从20世纪80年代以来，罗蒂已经成为西方哲学界和思想界颇受争议的人物。随着罗蒂哲学在西方哲学界和思想界的广泛传播，随着罗蒂哲学在中国的翻译介绍，罗蒂哲学对西方哲学传统的冲击不仅引起了西方哲学界的强烈反响，而且引起了中国哲学界的一定反响。[2] 罗蒂哲学的这一冲击力在《后形而上学希望》一书中得到了进一步展示。

二

罗蒂近10年的学术重心已经从专业哲学领域转向非专业哲学领域，罗蒂已经不再是学院意义上的哲学家，然而西方学术界并不因此而减弱对罗蒂哲学的兴趣与关注。罗蒂也在行动上自觉地与哲学的、非哲学的各种思想流派进行对话，这一系列超出哲学专业的学术活动受到了学院哲学家的批评

---

① 参阅张国清：《中心与边缘：后现代主义思潮概论》，中国社会科学出版社，1998年。在其第3、9和10章，笔者对罗蒂哲学在后现代主义思潮中所占据的独特位置作了初步探讨。

② 参阅张国清：《无根基时代的精神状况：罗蒂哲学思想研究》，上海三联书店，1999年。笔者在那里对罗蒂哲学与西方传统哲学、现代哲学和当代哲学的关系，罗蒂哲学在中国哲学界所引起的反响作了专门探讨。

和讽刺，但是受到了非哲学领域的学者和思想家们的热烈欢迎。正如美国法学家波斯纳指出的那样："我们生活在一个像经济学家罗纳德·科斯和格莱·贝克，哲学家约翰·罗尔斯和理查德·罗蒂，文学批评家斯坦利·费什在法学界成为真正在场的时代。"[1]罗蒂哲学是一个不应被中国学术界和思想界忽视的重要维度。

在一些自传性文章中，尤其是在收录于此的《托洛茨基和野兰花》一文中，罗蒂向我们坦然地表露了他个人的心灵轨迹。它们使我们看到，罗蒂对哲学梦想的追求是如何萌发和如何破灭的，罗蒂是如何完成了重大的心灵转向的，即罗蒂是如何从纯粹追求客观性和精确性的哲学转向追求新奇性和诗意性的文学的，他的《哲学和自然之镜》是在什么心境下完成的。它们还向我们表明，真正困扰着罗蒂的问题其实就是柏拉图-笛卡儿-康德曾经面对的问题：哲学的问题是如何产生的？它们何以如此长久地而又一无所获地吸引着如此众多的思想精英？我们是否有可能抛弃它们？我们应该用什么问题来取代那些问题？在《后形而上学希望》中，罗蒂明确回答了上述问题，但是他给出的答案却是独特的：只要我们能够用想象力代替理性，用希望代替知识，我们就既可以抛弃理性形而上学，又保留人类对于美好未来的希望，保留对于人类的幸福生活的希望。

---

[1] Posner, Richard A., *Overcoming Law*, Preface, Harvard University Press, 1995, P. vii.（并参阅波斯纳：《超越法律》，朱苏力译，中国政法大学出版社，2001年）。

三

虽然我们可以不赞成罗蒂的基本哲学主张，但是罗蒂哲学，尤其是他的公共哲学，是我们应该给予认真对待的一种哲学。

首先，罗蒂坦然地说出了哲学的真相和学术研究的真相。罗蒂对某些仍然热衷于建构理论体系的思想家提出了警告：他们的活动很可能是一些私人化的活动，也就是说，那些活动只具有满足个人虚荣心的价值，而并不具有社会实践价值。罗蒂区分了两类研究活动形式，其一是对于公共话语系统的探索，其二是对于私人话语系统的探索。这两套话语体系服务于不同的目标，具有不同的评价标准。作为前者，它是以增进社会的完美和整个人类的幸福为目的。作为后者，它是以增进个人的完美和个人的幸福为目的。第一套话语的代表是政治学话语和法律话语。第二套话语的代表是诗歌、小说、绘画、宗教、哲学等等。这两套话语系统是不能混同起来的。它们也不应该相互取代，并且它们是不能进行优劣比较的。

第二，有些话语曾经是公共话语，如宗教、哲学和伦理学话语，但是，随着社会的不断进步，它们逐渐向着私人话语的方向发展或演变。宗教话语的私人化，哲学话语的私人化和伦理学话语的私人化，是导致人类宽容，避免人类残酷，从而增进人类自由与幸福的一条有效途径。罗蒂主张，具有不同宗教信仰、不同哲学主张、不同道德观念的人应该具有相同的参与社会治理活动的权利。也就是说，社会应该向具有不同

宗教信仰、不同哲学主张和不同道德观念的人提供相同的工作机会，给予同等的社会尊重。这是罗蒂所向往的乌托邦社会。

第三，公共话语应该用民主的、对话的、妥协的、折中的途径来展开。公共话语不存在最后的拥有真理者，也不存在最后的胜利者。新的话题不断产生，新的交流方式也不断涌现。真理和胜利都是相对的。

第四，任何一门学科的主要存在理由便在于其解决实践问题的能力。与这个能力越是疏远，这样的学科便越会丧失其存在理由，便越是具有"文字游戏"的色彩。这样的学科离开私人化的方向便越近。

第五，罗蒂认为，哲学既有私人化的一面，也有公共化的一面。这就是哲学的双重性。像尼采、胡塞尔、海德格尔、德里达等人的话语更多体现的是一种私人话语。像马克思、杜威、哈贝马斯、罗尔斯、福柯等人的话语更多关注的是一种公共话语。两套话语系统会发生转变，但是，其界限是清楚的。对两套话语系统的混乱和误用会导致灾难性后果。在历史上，许多文化灾难都与这两套话语系统的混乱和误用有关。

第六，在今天，像人权、文化政治学、女权主义、忠诚、正义、法治、意识形态、全球化等等是一些典型的公共话题，是一些需要用政治学和法律话语来讨论的话题。罗蒂积极参与了这些话题的讨论。但是，罗蒂主张，对这些话题的讨论不需要到私人话语那里去寻求理论支持。

第七，继"民主先于哲学"之后，罗蒂在这里提出了一个重要的哲学命题，即"希望先于知识，以希望取代知识"的命题。他希望哲学家或思想家不再以追求真理作为主要目标，而应该以追求希望，追求乌托邦作为主要目标。罗蒂之所以竭力

推崇杜威，就是因为杜威是一个倡导公共话语即民主政治的思想家。这样，纵使我们丧失了形而上学，我们丧失了认识论意义上的真理，但是，我们仍然不应丧失希望，对乌托邦的希望。所以，罗蒂希望哲学家应该成为人类的预言家，成为未来的先知，成为面向未来的人物。罗蒂认为，像马克思、杜威、罗尔斯、哈贝马斯、德里达等西方思想家都是面向未来的人物。

第八，罗蒂认为，人类存在着两项主要的事业，一项是公共事业，一项是私人事业。人类对于公共事业的追求，以人类的共同幸福和共同繁荣为目标，这是一项不断地把他人逐渐地纳入"我们的人类同胞"的范围之中的过程，这是一个"求同存异"的过程。这是一项由启蒙留给我们的遗产，是一项未竟的事业。但是，罗蒂仍然承认私人空间的存在，在私人领域里，你可以是一个有神论者，一个基督徒，一个佛教徒，一个伊斯兰教徒，一个无神论者；你可以是一个唯物主义者，也可以是一个唯心主义者，你可以是一个经验论者，也可以是一个唯理论者；你可以是一个性善论者，也可以是一个性恶论者。在私人话语和私人空间领域里，你能够成为你想要成为的任何一类人；但是，我们不应该把私人话语带到公共领域来讨论或争论，因为追求个人的完美是一项个人事务，这是一个趣味领域，而不是一个利益领域。

我们应该认真地对待罗蒂哲学，尤其是认真地对待罗蒂的公共哲学。因为罗蒂的公共哲学讨论的是一些关于人类的未来的话题。罗蒂的哲学在一个后现代语境之下来展开，给人以耳目一新之感，具有极大的启发意义。罗蒂提出，哲学的希望源自于人的想象力而非源自于人的理性。希望的哲学也就是想象力的哲学。只要在我们心中仍然保留一线希望，只

要在我们的心中仍然保留一些想象力，那么，纵使我们把理性形而上学抛诸脑后，我们也并没有丧失最后的东西。理性哲学或许会终结，但人的想象力犹存，人的希望犹存。这也许便是罗蒂《后形而上学希望》一书的寓意所在。

诚然，罗蒂在本书中的许多见解是古怪的、独特的甚至错误的。我在翻译时，保持了原文的原貌。这样做并不表明我们完全赞同罗蒂的观点，而只是表明我们对罗蒂著作权的尊重，希望读者在阅读时注意鉴别和批判。

张国清

浙江大学政治学与行政管理系教授，博士

2002年10月26日于荷兰

前言

本文集是追循哲学家杜威哲学思想的尝试。在20世纪前半个世纪杜威的思想曾经在中国大地激起了重大反响。杜威抵达上海3天之后，恰逢爆发"五·四"运动。杜威在中国呆了将近两年。他尽量了解孙中山所面对的改造中国社会制度和文化传统的诸多难题。他的著述广泛涉猎了那些难题。与胡适(杜威的弟子且曾经担任国民政府驻美国大使)同时代的许多中国思想家，把杜威评价为正在崛起的一整代中国知识分子所能寻找到的对达成其目标来说最有用的西方哲学家。希望本文集将对愿意把杜威思想置于自杜威时代以来的哲学发展语境之中的中国哲学学者也有所帮助。

杜威常常被称作"美国民主哲学家"。不过这种称呼的重点应当放在"民主"上而非"美国"上。杜威不仅没有过分地喜爱特定的美国制度，而且激烈地批评了许多美国制度。他认为，除了好运气以外，亦即除了尽管经历了许多变迁，仍然能够使其维持宪

政民主几乎达两个世纪之久的一些偶然条件以外，美国不存在什么独特之处。在那些条件当中，最重要的一条是经济条件，比如不断延伸的国界、以前没有被开发出来的自然资源财富以及廉价移民劳动力源源不断的供应（其中有些来自中国）。这样一些偶然因素使得一个极其庞大的有教养的资产阶级的出现成为可能，而这种既有空闲时间又有文化的民众对于担负起民主公民资格的责任是必不可少的。

杜威曾经说过："民主是一种生活方式……受制于对人类在适宜的条件下作出明智判断和行动的能力的信仰。"他继续说道："我没有杜撰这个信仰。我从我的周围环境中得到了这个信仰。民主精神使那些环境充满活力……因为相信民主也就是相信商议、讨论、说服、争论和形成公共舆论的作用，从长远来看，除了相信常人具有对由有效担保人保证的事实和理念的自由表现作出常识反应的理智能力以外，那个信仰还具有自我纠错的能力。"

当杜威说他从他的周围环境中得到这个信仰的时候，其言下之意是，像大多数19世纪其他中产阶级的美国人一样，他长大以后便加入了既相对悠闲又有文化的讨论着公共事务的民众行列之中。他说道："民主的核心和最终保证在于邻居们在街头巷尾进行自由集会，反复讨论读到的未经审查的当天新

间，以及朋友们在会客厅进行的自由交谈的聚会。”杜威认为，只有当这些集会的参加者不只由精英分子所组成，而是由每一个职业和每一个社会阶层的公民所组成的时候，民主社会才会变得成熟和可靠。一旦这些集会变成了所有社会部门的平常事务，那么在集会中经过商谈产生的公共舆论将对国家权力和市场运作起到监督作用。

正如杜威说的那样，相信这些集会是最高上诉法庭与如下观点形成了对比："经验务必在一定意义上屈服于外在的控制；屈服于据说外在于经验过程而存在的某个'权威'。"如我在本文集的《反极权主义的实用主义》一文中主张的那样，信仰民主，也就是反击这样一个理念：可以诉诸诸如上帝意志、不朽人性、人类历史法则或任何一个其他东西之类的权威以便推翻民主自由公民所达成的共识。

我在其他地方也作过论证的这个反击的言外之意是，只要你小心翼翼地对待自由，那么真理也会小心翼翼地对待自身。按照我的理解，杜威实用主义的理念是，追求真理并不在于按部就班地遵循先前制定的方法论指导路线，而只在于自由而充分地与其他感兴趣的知情的人们商讨各种事情。除了在商谈过程中出现的程序以外，不存在有待遵循的探索程序。不存在限制探索过程或探索目标的固有世界

结构或固有人类精神结构。无论科学探索，还是道德探索，都只是使用语言的有机体尽最大努力协调其活动以便解决问题而已。

从杜威的这一观点来看，今天的哲学已不是柏拉图时代那个样子了：哲学不是对知识的追求，因为知识曾经被理解为在范畴上完全不同于意见。杜威认为，柏拉图的理念，即知识与意见同现实有着不同关系的理念，是许多罪恶的根源。柏拉图想要哲学产生一套知识体系，但是对杜威来说，哲学的目的是批判性的而非建设性的。哲学家应当旨在揭示传统思想模式是具体社会条件的偶然产物，因此是可以自由选择的。通过如此做法，他们将为更自由、更广泛、更周密、更深入、更有成果的商谈创造更适宜的条件。

杜威认为，意见和知识的传统柏拉图式对立反映了古希腊社会内部手工艺人和悠闲贵族的区分，随着民主社会逐渐消灭贫富差别，杜威希望那个区分也将不复存在。他设想了这样一个时刻，到那时，农民和雇工将与有知识的专业人才具有同等程度的文化和同样多的空闲时间。他认为，只有当民主的诺言充分地得到兑现的时候，那个时刻才会到来。只有到那时，非自由且知情的共识的权威观念将不再能束缚我们。

对杜威来说，哲学的任务不在于替民主提供"基础"，也不在于替任何一个其他东西提供"基础"。相反，用黑格尔的话来说，哲学是"在思想中对其时代的把握"——是对由过去产生的各种问题以及如何通过使未来不同于现在来解决那些问题的建议的把握。杜威认为他没有任何"智慧"之类的东西可以提供。他未曾有过想要成为一名圣人的抱负。他仅仅想要成为一个优秀的公民：通过证明某些旧观念如何不适合最近几个世纪产生的新民主社会，使他有关哲学史的专门知识发挥作用，使他有关以往哲学家与其生活于其中的社会经济条件的关系的专门知识发挥作用。

就本人的工作来说，我试图重申有关哲学本质的黑格尔历史主义主张，我试图证明，那个主张自然地与实用主义者探讨真理的观点相一致。对实用主义者来说，不存在永恒的"**真理**"，也不存在真命题反映的"世界实际存在方式"。确切地说，"真"这个词仅仅是用来表示给与我们解决问题方式的信念的一个赞美词。这些信念对我们来说似乎是解决问题的有效工具。"**真理**"不是探索者必须尊重其权威的某个事物的名称。相反，它只是表示将在满足人类需要方面发挥最佳作用的一组信念的名称。

实用主义者会赞成雪莱说的"想象力是善的主

要工具”，因为他们把开发描述我们自身、我们的社会环境以及自然环境的新颖而富于想象的途径的能力视为推进思想进步和道德进步的巨大动力。仍然对这个过程持着较多柏拉图主义理解方式的实用主义批评家往往坚持认为：理性，而非想象力，是造就那个进步的能力。但是对于杜威的追随者来说，“理性”不是一个能力的名称。“合乎理性的”也并不意味着对某个求真能力的使用，而是“可商量的”同义词。一个人用说服而非武力来改变其人类同胞的行为是合乎理性的。富于想象力的重新描述是社会善的主要工具，因为它是说服的最有效工具。

在自由民主社会里，公民集会既是公共舆论的源泉，也是公共政策的源泉，所以是决定公共政策的最合乎理性的方式。通往更合乎理性制度的过程是通往更多人民利益将得到考虑的社会的过程，因为更多人民参与到了什么需要应当被满足的决策之中。所以，更民主的社会理所当然地是更合乎理性的社会。反之亦然。（正如我在后面数篇论文中提到的那样，这个思想在哈贝马斯的工作中得到了提炼和强调。）

杜威不大相信20世纪美国社会经济条件是理想的合乎理性的制度或理想民主制度的典范。但他坚信，在美国成为真正民主国家之前，一些变化将是

必然的(比如有能力参与大型企业管理的大量强大工会的兴起)。不过他认为,在美国,民主的精神是足够强大的,所以这些变化或许会在某一天发生。他在中国度过的岁月里,非常自觉地意识到了中国制度和美国制度之间的差异。但是他相信,民主既是解决美国问题的办法,也是解决中国问题的办法。尽管他对美国可以教中国如何处事的观点深表怀疑,但是他会坚信两个国家的目标是相同的——寻求提高公民教育水平和增加空闲时间以使他们能够讨论并参与公共事务的途径,寻求公民集会影响政府的途径。

如杜威的许多论著一样,收录于本文集中的许多论文关注的是哲学教授之间一些相当专门的争论。尽管这些争论充塞着某些晦涩的术语,甚至带有无聊的学究式危险,但是它们仍然可能对社会有点用处。因为它们使我们人类有关我们自身的两种可能的自我形象的差异尖锐化。尤其是,杜威的论著(以及我希望本人的论著)对明确两类自我形象的差异是有用的,一类自我形象与诸如儒教、佛教、基督教和伊斯兰教之类传统世界观相联系,另一类自我形象与自由民主社会的公民相适应。这两类形象之间的最重要差异在于有关权威本质的不同概念,在于对过去和未来之关系的不同概念。

如我在《宗教信仰、理智责任和罗曼司》一文中提到的那样，杜威并非毫无宗教情感。只是他希望这些情感摆脱基督教的传统制度以及其他的传统制度，摆脱这样一个观念：有某个特定阶层的人在道德事务或精神事务方面是权威。杜威赞成卢梭、康德以及其他欧洲启蒙思想家提出的不存在道德专家的见解。正如他认为柏拉图以为我们拥有与比共识更权威的事物打交道的能力是错误的那样，他认为神学家如下断言是错误的：神职人员享有普通信徒缺乏的与神圣的某种关系。他对专制政府的反对以这样一个信念为基础：虽然这些政府用国家权威、党的权威、领袖权威取代了上帝权威，但是它们基本上仍然难以区分于神权政治。

我非常高兴地获知杜威的著作正在被快速地翻译成中文，他的思想将再次在中国知识界引起广泛讨论。希望我的论著将紧跟在他的著作之后得到中国知识界的解读，并被解读为对他的著作的有用注解。我非常真诚地感谢张国清教授和黄勇教授为翻译和选编本文集所付出的汗水，并为它不久将在中国出版深感荣幸。

理查德·罗蒂
2003 年 1 月 7 日

目 录

3　实用主义，宗教和政治学

4　实用主义和法律

5　实用主义和女权主义

1 用希望代替知识:实用主义版本

1.1 没有与实在相符合的真理

人们通常称实用主义是一种鲜明的美国哲学。有时,这种说法带有轻蔑的口气,如伯特兰·罗素就是如此。罗素的言下之意是,实用主义是一种肤浅的哲学,适合于一个尚未成熟的国家。然而有时,这种说法带有赞赏的口气,持此说的人以为,假如一个人不是实用主义者,那么他将不是道地的美国人,因此不是善良之辈——因为反对实用主义就是反对民主的生活方式。

虽然我认为,罗素对实用主义和美国所表现出来的轻蔑态度是不公正的,但是我也认为,对实用主义的如此称赞是误导人的。哲学和政治学并非如此紧密相连的。在具有相同政治见解的人民之间,将总是给大量的哲学分歧留有余地。而在同一个流派的哲学家中间,将总是给各种针锋相对的政治观点留有余地。特别该指出的是,假如一个法西斯主义者完全赞成杜威关于真理、知识、理性和道德等性质的见解,那么在这一意义上,不存在那个法西斯分子不可以是一位实

用主义者的理由。就所有这些具体的哲学话题而言，尼采应当赞成杜威而反对柏拉图和康德。假如尼采和杜威发生争论，那么其惟一的实质性分歧将是在有关平等观念的价值上，在关于人类兄弟姐妹情谊观念的价值上，并因而在关于民主的价值上。

不幸的是，许多人希望在哲学和政治学之间具有比其实际存在以及能够存在更为紧密的联系。尤其是，支持左派的人坚持希望拥有一个无法为政治右派所使用的哲学观点，他们只是出于一些良好理由才愿意出租那个观点。[①]但是将永远不会存在这样一个观点：任何哲学观点都是能够被许多不同的手来使用的工具。正如你从海德格尔原来是一个纳粹分子的事实出发你无法对海德格尔的真理观和理性观的价值有太多了解一样，你从如下事实也无法对杜威（极其相似的）[②]真理观和理性观的价值有太多了解：杜威为了美好而左倾的政治事业奋斗了一生，并且与沃尔特·惠特曼怀有同感："美利坚合众国本身就是一部最伟大的诗篇"。你的实用主义观

---

① 奥托·诺伊拉特提出如下说法而受到了世人的称赞："没有人能够用逻辑经验论来为一个极权主义论点提供理由"，当然，维也纳学派成员，像许多当代哲学家一样，把海德格尔哲学和希特勒政治学看作是相互联系在一起的。但是人们应该记得，没有人能够用逻辑经验论或实用主义替反极权主义论点提供理由。除了得出关于文学著作的相对价值的结论以外，没有一个来自认识论前提或语义学前提的论证将引导人们得出某些政治结论。但是喜欢对人类知识的性质作出实用主义考虑的那些人更倾向于对惠特曼和杰斐逊的仰慕，对鲍德利亚或希特勒的仰慕比不上对他们二者的仰慕，其中的原因仍然是明显的。

② 关于在《存在和时间》的海德格尔和实用主义之间的相似性的讨论，请参阅马克·奥克伦特：《海德格尔的实用主义》（伊萨卡，纽约：康奈尔大学出版社，1988年）。关于把海德格尔的相同因素与戴维森的工作联系起来的尝试，请参考J·E·马尔帕斯：《唐纳德·戴维森和意义之镜》（剑桥：剑桥大学出版社，1992年）。

点能够且应当独立于你的民主观或美国观。

尽管那样，当杜威称实用主义是“民主的哲学”的时候，他并不是毫无道理的。其言下之意是，实用主义和美国都表现了一种充满希望的、蒸蒸日上的和注重实验的精神状态。我认为，人们能够做到的把实用主义和美国联系起来的最好办法在于提出如下说法：这个国家及其最杰出的哲学家都认为，我们能够从政治上用希望取代哲学家通常试图获得的那类知识。美国永远是一个面向未来的国家，一个为如下事实感到自豪的国家：它在并不算久远的过去创造了自身。

在下面，我将要主张的是，它有助于理解实用主义者以为自己持有的如下主张：过去和将来的差异能够取代所有古老的哲学差异——德里达称之为“西方形而上学的二元对立”。这些对立中最重要的是无条件事物和有条件事物、绝对事物和相对事物、合乎道德和仅仅审慎之间的对立。

就我即将使用的术语“实用主义”而言，模范的实用主义者是约翰·杜威和唐纳德·戴维森。不过，我讨论最多的将是杜威。至于戴维森，我将只是一笔带过(比如，为了澄清一些重要争论而提到他)。习惯上人们在“古典实用主义者”——皮尔斯、詹姆斯和杜威——与“新实用主义者”——蒯因、古德曼、普特南和戴维森——之间作出了区分。两者的分界点是所谓的“语言学转折”。这是由哲学家引发的转折。在当时，他们放弃了关于经验的话题，拾起了关于语言的话题，他们开始走上弗雷格路线而非洛克路线。在美国，这个转向只是到了20世纪40年代和50年代才得以发生。作为这个

转向的结果，美国哲学系不再传授詹姆斯和杜威的东西。

当人们尝试把美利坚主义和实用主义联系起来的时候，他们记得的往往只是这些古典的实用主义者。所谓的新实用主义者并不怎么关心道德哲学和社会哲学，他们也没有把自己看作代表着明确地是美国的什么东西。作为卡尔纳普的弟子，蒯因受到的教育是，哲学应该与逻辑保持密切联系，而应该与政治学、文学和历史拉开距离。蒯因的弟子，古德曼和戴维森认为这种卡尔纳普的观点是理所当然的。就我所列举的这些新实用主义者来说，普特南在其晚期著作中已经超出了卡尔纳普所设置的这些界限。

就三位古典实用主义者而言，只有詹姆斯和杜威有意识且自觉地把其哲学学说与他们成为其永久公民的这个国家联系起来。皮尔斯自认为是一个国际共同体的探索者，致力于探讨技术和专门化问题，那些问题与历史发展或民族文化没有什么联系。[①]当他的话题涉及政治论题或社会趋势时，他与蒯因采取的是同样的策略，都是一笔带过——这些话题与哲学没有什么关系。

无论怎样，詹姆斯和杜威都认真地对待美国；两人都对其国家的世界历史意义作了反省。两人都受到了爱默生进化历史观的影响，尤其是受到了他的独创性论文《美国学者》的影响。这篇论文因旧世界和新世界的区分而喜悦，奥利弗·温

① 皮尔斯不喜欢爱默生，不过在其晚年，当他提出一种“进化的爱的形而上学”时，他坦白承认，虽然他“不知不觉地受到了和谐先验论病毒感染”，但是情况可能是这样的，“这种病的某种温和形式悄悄地在我的心灵里得到了培植”(C·S·皮尔斯：《皮尔斯选集》，哈茨霍恩和威斯编，剑桥，麻省：哈佛大学出版社，1936年，第Ⅵ卷，第102节)。

德尔·霍姆斯称它为“我们民族的‘思想独立宣言’”。两人都全力以赴地参加了政治运动——尤其是反对帝国主义运动——设法保持美国的本真性，使它不致重新返回到糟糕的欧洲的老路上去。两人都像惠特曼一样使用“民主”一词——以及有相似意义的“美国”一词，认为它们是些带有几分庄严的名词。在1911年的一篇文章中，杜威写道：

爱默生、沃尔特·惠特曼和梅特林克也许是惟一如此做的几个人，他们习惯地或多半本能地注意到，民主既不是一个政府形式，也不是一个社会权宜之计，而是人与其自然经验之关系的形而上学……①

如卡尔内尔·韦斯特曾经阐明的那样，②一个人要想理解詹姆斯和杜威共同具有的“本能意识”的起源，那么他就必须去研究爱默生的东西。韦斯特说道：

爱默生把某个神秘自我与美国内涵和性格联系起来。他的个体主义并不单纯地涉及孤立的个体，更重要的在于，它涉及了一个标准的、值得提倡的作为美国的个体观念。他的第一个新民族意识形态的计划是，借助于一个神秘的自我……那是一个大无畏的美国学者，他具有像上帝那样的恰当的权力和威力，并且为了“改造世界”，他对使用这种权力和威力充满着自信。③

---

① 约翰·杜威：“梅特林克的生活哲学”，载《约翰·杜威中期著作集》(伊利诺伊州卡本代尔：南伊利诺伊大学出版社，1978年)，第Ⅵ卷。

② 参阅韦斯特：《美国哲学的遁词：实用主义系谱学》(麦迪逊：威斯康星大学出版社，1989年)。在第1章第36页，韦斯特对他的标题作了解释，它指爱默生放弃了曾经主导过欧洲哲学的笛卡儿难题。

③ 韦斯特：《美国哲学的遁词：实用主义系谱学》，第12—13页。

然而，从本质上讲，像其追随者尼采一样，爱默生不是一个民主哲学家，而是一个私人的自我创造的哲学家，一个他称作"关于私人的无限性"的哲学家。像上帝那样的权力——这个概念从来没有远离过爱默生的脑海，他心目中的美国不是由这样一些普通公民所构成的一个共同体，这些公民很清楚，像上帝那样的英雄只出现在自我创作的剧本里。

相比之下，同詹姆斯和杜威一样，惠特曼的调子比爱默生的调子要世俗得多和公共得多。可能把握詹姆斯和杜威对待美国的态度的最佳途径，当然，这也是他们俩认为是理所当然的，也为聆听了他们讲座的旁听者所分享的，就是重读惠特曼写于 1867 年的《民主远景》。那部书的开场白是：

> 一如贯穿宇宙自然的最伟大教训也许是关于多样性和自由的教训那样，这些最伟大的教训也出现在新大陆的政治和进步中……
>
> 我想，既充满丰功伟业又面临最大难题，正在欢快地接受包括封建主义在内之过去（诚然，现在是包括封建主义在内之过去的合法产物）的当前的美国需要考虑其几乎全面面向未来的正当性和成功（而谁敢声称自己是成功的呢？）……因为我认为，从取得的成就来看，或从现在的情形来看，与未来的成果相比，我们新大陆的重要性还远远没有被开发出来。①

在本文中，我将集中讨论惠特曼的"考虑……其几乎全面面向未来的……正当性和成功"这一提法。依我的理解，惠特

① 沃尔特·惠特曼：《诗歌全编及散文选编》（纽约：美国图书馆出版社，1982 年），第 929 页。

曼的美利坚主义和——既是古典的又是新型的——实用主义哲学的联系是，两者都愿意把关于终极正当性的所有问题托付给未来，托付给寄予希望的事物。如果说实用主义有什么不同之处的话，那么就在于它以更美好的人类未来观念取代了"现实"、"理性"和"自然"之类的观念。人们可以用诺瓦利斯关于浪漫主义的说法来评说实用主义：说它是"对未来的神化"。

依本人对杜威的理解，他有点笨拙地称之为"一种人与自然之关系的新形而上学"，是对达尔文生物学寓意的概括。生物变异或文化变异的惟一正当性是它对一个更复杂而有趣的未来种类之存在的贡献。从存活者或胜利者的观点来看，正当性总是正当性；除此以外，不存在别的超乎其设定观点之上的观点。如下观念是真的：武力造就权利，正义即为强者的利益。但是，当它们作为如下主张被形而上学地建构起来时，这些观念就是错误的：当前的处境，或在当前战争中获得胜利的一方，与事物真实存在方式处于某种特许关系中。所以，就用来描述现在为民主的这个过于概括的达尔文原理来说，"形而上学"是一个不幸的词汇。因为这个词和用本质来代替现象的努力有关。

古典实用主义者和新实用主义者都不相信存在着事物真实存在的某种方式。所以，他们希望用关于世界和我们自身之较无效描述和较有效描述的区分来取代现象—本质的区分。当有人提出"对什么有效用？"的问题时，他们除了回答"对创造一个更美好未来有效用"以外，没有其他话可说。当有人提出"凭什么说这是更好的？"这一疑问时，除了说最初的哺乳动物可以具体体现在什么方面优越于快要绝迹的恐龙以外，他们提不出详细的答复。实用主义者只能说一些含糊其

辞的话，如"更好的"意指"较多地包含我们认为是好的东西和较少地包含我们认为是不好的东西"。当问到"确切地说，你认为好的东西是什么？"时，实用主义者只能和惠特曼一起回答说："是多样性和自由"；或者和杜威一起回答说："是成长"。杜威说："成长本身是惟一的道德目的。"①

他们之所以只能作出如此模糊而无益的回答，是因为他们所希望的东西，并非未来将一致于某个计划，将实现某个永久的目的，而是未来将是令人惊讶的和令人振奋的。正如先锋派迷恋者走进画廊是为了感受某种震撼，而不是为了实现任何特定的期望一样，受到詹姆斯以及后来的A·N·怀特海和查尔斯·哈茨霍恩赞颂的这个有限而拟人的神希望能够让生物进化和文化进化的最新产物感到惊奇和高兴。询问实用主义的未来蓝图，类似于要求惠特曼去勾画出那个无边无际的民主前景的尽头。问题是，那是前景，而不是终端。

因此，如果说惠特曼和杜威存在什么有趣的共同点的话，那么它就在于他们的原则和蓄意的模糊性。而原则模糊性是美国人的做事方式，海德格尔称之为"超出了形而上学"。依海德格尔的用法，"形而上学"是对清楚而明确的事物的探索，是对充分在场的事物的探索。其言下之意是，那个事物不是遁入无限之未来的东西，而是亚里士多德所谓的"当下"，是充盈丰满的在场之在，(*to nun*，*a nunc stans*，)海德格尔认为，实用主义是这种探索的组成部分，因此完全是一种倒退。他

---

① 约翰·杜威：《哲学的改造》，《约翰·杜威中期著作集》，第Ⅻ卷，第181页。

认为，美利坚主义是世界向原始质料的还原，是思想向筹划的还原；他认为，实用主义是幼稚的"美国人对美利坚主义作出的解释"。①那个还原恰恰是他本人尝试唱出一曲新歌之企图的对立面。但是海德格尔从来没有读懂惠特曼的新歌。假如他读懂了的话，他或许可以想象为如黑格尔那样（纵使言简意赅地）理解美国：美国是精神的又一次远航，是超越欧洲的下一个演化阶段。

假如人们认为在场的形而上学就是欧洲的形而上学，那么，正如对古老欧洲和新兴美洲作一番比较一样，他可以对这个形而上学和"新形而上学"即民主作一番比较。正如马克·吐温相信，欧洲生活和社会中一切坏的东西可以通过采纳其康涅狄格州的美国人带到亚瑟王朝廷上的态度和习惯而得到纠正那样，杜威相信，与传统欧洲哲学具有不良联系的每一事物都是向一幅世界图画看齐的结果：那幅图画都产生于一个不平等社会内部，并满足着那个社会的各种需要。他把这个哲学传统所有有害的二元论全都看作是在劳心者和劳力者之间，在悠闲阶级和劳动阶级之间的社会分工的剩余部分和表现。②他把哲学的起源解释为"把两种精神作品"——牧师和诗人的作品与手工艺人的作品——调和起来的尝试。③当社会的神话和习惯不再被人们理所当然地相信的时候，这种调和是必要的，但它必须借助于手工艺人用来解释事物何以如此这般地被制作出来的某种因果推理

① "美利坚主义"是带有欧洲色彩的，它是仍然无法为人所知的一种巨人。

② 参阅杜威：《确定性的追求》，《约翰·杜威晚期著作集》，第4卷，第1章，杜威在那里对此一断言作了清晰的阐述。

③ 参阅杜威：《哲学的改造》，第86页。

来得到辩护。

杜威主张，迄今为止，哲学的动力一直是保守的：它一直站在悠闲阶级一边，赞成稳定而反对变化。哲学一直千方百计地赋予永恒不变以威望。他说道："欧洲古典哲学的主题"一直是使形而上学"取代习惯而成为较高道德和社会价值的源泉和维护者。"[1]杜威试图把注意力从永恒不变的事物转向未来，为了做到这一点，他就要使哲学成为变化的工具而非保守的工具，并因此使它成为美国人的哲学，而不是欧洲人的哲学。为了做到这一点，他希望——像海德格尔后来也否认一样——否认哲学是一个知识形式。这意味着，否认存在着或可能存在着支持习惯的外在于文化的条件，并且公开承认，"在哲学中，'本质'是一个价值术语或选择术语。"[2]他想要抛弃他称作"如下观念的东西，自古希腊时代以来，那个观念一直统治着哲学：哲学的使命在于揭示那先行存在的实在，而非在于，为了我们实践判断的缘故，获得对处理我们在实践中遇到的问题所必要的某种理解"。[3]当谈到民主是一个"人与其自然经验之关系的形而上学"时，他说的意思是，一个名副其实的非封建社会制度将产生出且也将产生于思考本质和知识的一条非二元论途径。这条思想途径将第一次使知识分子为劳动阶级而非有闲阶级服务。实用主义将第一次把理论视为对实践的辅助，而不是把实践看作理论的退化。

假如所有这一切都让人模糊地联想到马克思，那是因

---

① 参阅杜威：《哲学的改造》，第 89 页。

② 杜威：《哲学和民主》，载《约翰·杜威中期著作集》第XI卷，第 45 页。

③ 杜威：《确定性的追求》，第 14 页。

为马克思和杜威都对黑格尔学说造诣很深，而且因为两人都反对黑格尔中一切非历史主义的东西，尤其是他的唯心论。他们还反对黑格尔乐于解释世界而非改造世界。两人都仅仅保留了黑格尔中很容易与达尔文调和的某些方面。杜威把黑格尔描述为"近代世俗而实证主义的精神在实质性目的方面的胜利……是向人类主体发出的去掌握已经被包容在此时此地世界之中的事物的一次邀请……"[1]他把达尔文和黑格尔看作一个单一的反二元论思想运动的两个方面，通过反对本质和偶然的区分，通过强调精神和物质的联系，这种运动强调连续胜于分离，对新奇事物的创造胜于对永恒事物的沉思。[2]

哈贝马斯曾经说过，马克思、克尔恺郭尔和美国实用主义是对黑格尔作出的三个建设性回应，而美国实用主义是"青年黑格尔派的社会民主分部"。[3]黑格尔对马克思和杜威产生的影响将导致把注意力从康德问题"何为可能性的非历史条件?"转向问题"我们如何才能使现在走向更富裕的未来?"虽然马克思认为他能够看到整个社会历史形态，并且能够把当前阶段看作介于封建主义和共产主义之间的过渡阶段，但是杜威满足于说当前的阶段是，如果幸运的话，将通往或许有超乎人们想象的更美好阶段的过渡阶段。

---

① 杜威：《确定性的追求》，第51页。

② 有关这个话题的更多讨论，请参阅笔者的《介于黑格尔和达尔文之间的杜威》，收入《真理和进步》（剑桥：剑桥大学出版社，1998年）。（其中文版本收入萨特康普编：《罗蒂和实用主义》，张国清译，商务印书馆，2003年。）

③ 参阅彼得·杜伊斯编：《哈贝马斯：自主性和团结》（伦敦：劳特利奇出版社，1992年），第151页。

到了晚年，杜威终于顺便阅读了马克思。杜威断定，马克思受到了源之于古希腊的黑格尔不良影响，这一方面是指相信历史的必然规律。他认为，马克思、孔德和斯宾塞都屈服于一种从现在推知未来的虚假科学的诱惑。他得出结论说：

由于它声称要成为特别科学的学说，所以马克思主义是"过时的"。因为正如**必然性**以及对某个包罗万象的**单一**规律的寻求典型地带有19世纪40年代的思想风气一样，**或然性**和**多元论**是现在的科学的特点。[1]

这个马克思观点让人联想到了卡尔·波普尔的《历史主义的贫困》以及E·P·汤普森反驳阿尔都塞的檄文《理论的贫困》。就这两人来说，杜威更接近于汤普森。杜威可能会充满热情而又欢快地阅读汤普森的《英国工人阶级的形成》。假如他阅读波普尔，他可能会赞赏波普尔的证伪主义理论，但会对波普尔像卡尔纳普一样将二元论视为理所当然感到惋惜。卡尔纳普和波普尔是其代表的逻辑实证主义运动——第二次世界大战之后，在美国哲学界，那个运动将粗暴地把实用主义丢到一边——重新杜撰了鲜明的康德式区分：一边是事实，一边是价值；一边是科学，另一边是意识形态、形而上学和宗教，等等。这些区分是詹姆斯和杜威曾经千方百计地想予以模糊的东西。在弗雷格和罗素的帮助下，逻辑实证主义者语言学化了所有古老的康德式区分，杜威认为黑格尔帮助我们克服了那些区分。在蒯因的领导下，由新实用主义者实施的再一次消解这些区分的历史是使美国哲学再一次实用主义化——并因此非康德化和再一

---

① 杜威：《自由和文化》，《约翰·杜威晚期著作集》，第XIII卷，第123页。

次黑格尔化——的故事。[①]

到此为止，通过讨论杜威与爱默生、惠特曼、康德、黑格尔和马克思的关系，我一直试着对杜威在相关领域思想图景中所占据的位置给出一个总的看法。现在，我想要做得更专门一点，我要对最著名的实用主义学说——实用主义真理理论——作些解释。我试图证明，这种学说是如何融入于一个更一般的计划的：那个计划用过去和未来的区分取代了永久性结构和过渡性内容之间的古希腊的和康德的二元论。我将试着证明，詹姆斯和杜威谈到真理时涉及的这些事物如何成为以前一个使命取代后一个使命的途径，前一个使命是，以更令人满意的未来代替不令人满意的现在，因此用希望代替必然；后一个使命是，通过追溯不变结构来证明过去习惯和传统的正当性。他们认为，这个取代活动就是哲学的美国化。因为他们赞成惠特曼的如下见解：美国是基于未来且**仅仅**基于未来来考虑其"合理性和正当性"的国家。

真理被设定为是使知识区分于根据充分的论点——区分于信以为真的信念——的东西。[②]但是，假如像詹姆斯说过的那样，真是"以信念方式证明自身为好的事物的称呼，是出于

---

① 在《哲学和自然之镜》中，我对这个故事提出了自己的说法。在《没有方法的实用主义》（收入《客观性、相对主义和真理》[剑桥：剑桥大学出版社，1991年]）一文中，我讨论了悉尼·胡克（杜威最中意也最具天分的弟子）提出的把实用主义和逻辑经验论调和起来的企图。

② 就当前的这些愿望来说，我可能忽视了由埃德蒙·盖梯叶提出来的所谓的"知识的第四个状态"——除了持有状态、辩护状态和为真状态以外，一个信念还将以一些适当的途径产生。

明确而可辨别的理由也为好的事物的称呼”，[①]那么，如下情况是不明晰的：在什么方面，一个真信念被设想为不同于仅仅得到了正当辩护的信念。所以，人们往往指责实用主义者混淆了真理和正当性，真理是绝对的和永恒的，而正当性是过渡性的和暂时的，因为它是相对于旁听者的。

实用主义者以两个主要途径来回应这个批评。像皮尔斯、詹姆斯和普特南这样的一些实用主义者回应说，通过把它等同于“在理想状态下的正当性”——皮尔斯称这个状态为“探索的目的”，我们能够保留“真”的绝对意义。像杜威那样的另一些实用主义者（我认为还有戴维森）[②]

---

① 威廉·詹姆斯：《实用主义》（剑桥，麻省：哈佛大学出版社，1978年），第43页。

② 戴维森曾经说过，“真”应该视为透明而清晰的，视为原始而难以下定义的。在本人研讨戴维森的论著中，我把这一说法解释为，戴维森赞成杜威的观点，认为哲学家对真理没有什么话可说。在他的《真理的内容和结构》一文中，戴维森否认了这一解释，并指出他是一个真理的“反断章取义论者”（《哲学杂志》，1990年6月，第87卷，第288页；并参阅第302页）。在其最近的《唐纳德·戴维森和意义之镜》（剑桥：剑桥大学出版社，1992年）中，J·E·马尔帕斯引用了对我的解释的这一拒绝，并且指出，这件事说明，我一再地把戴维森列入当代新实用主义者阵营的尝试是错误的（参阅马尔帕斯，第357页，以及整个第7章）。戴维森断言，除了塔斯基说的以外，关于真理还有更多的话可说，真理是一个说明性概念（尽管在《实用主义、戴维森和真理》中我的论点与此相反）。他的上述断言的核心是，“[就一个给定的自然语言而言，如英语或法语]，真理理论是为了描述、解释、理解和预测某个语言行为之基本方面的理论”（《结构和内容》，第313页）。戴维森继续说道，这个事实表明，“真理是一个重要的解释概念”。

我的回应是，纵使把语言行为与情景和环境联系起来的经验理论，以及把语言行为与某人提出这个理论的语言学行为（如保证言说者、旁听者和环境的“三角性”，戴维森把它描述为“既是客观性也是交往的终极源泉”[第325页]）联系起来的经验理论，是真正地解释的，但是这一事实并不意味着真理概念是真正地解释的。称这样一个理论为“真理理论”而非“意义理论”或简单地，（转下页注）

建议，对真理没有什么可说的，哲学家应该明确地且自觉地使自己局限于正当性，局限于杜威所谓的"有正当理由的可断言性"。

我偏爱后一种策略。尽管普特南和哈贝马斯千方百计地澄清"理想的认识状态"观念，但是在我看来这个观念并不比"与本质相符合"的观念更有用，或者并不比哲学家们为了对"真"一词作出有趣的注解而提供的其他观念更有用。此外，我认为，假如我们和戴维森一起坚持人类的信念无法摆脱非人类的环境，由于像戴维森坚信的那样，我们的绝大多数信念（绝大多数每一个人的信念）都必定是真的，那么通过诉诸这些观念而被假定地得到了保证的任何一个"绝对性"都能够同

（接上页注）"某确定团体之语言学行为的理论"，并没有证明马尔帕斯所谓的真理概念的"中心性"（或"至关重要性"）。它仅仅表明了，必须拥有这样一个理论，以便有效地应用任何一个语义概念。关于这一见解，请参阅戴维森在他的 1967 年的论文《真理和意义》中对问题"为语言 L 产生了 T 语句的理论能够被称作'意义理论'还是'真理理论'"表现出来的冷漠性（《真理和解释之探索》，牛津：牛津大学出版社，1984 年，第 24 页）。在那篇论文中，"产生了相关 T 语句的理论是一个关于什么的理论"的问题被当作是其重要性受到了忽视的问题——如我现在就是这样认为的那样。所以，戴维森以如下说法作为那篇论文的结尾："对解释打下概念基础就是真理理论"。要是他用另一句话来取而代之那就更好："解释我们的解释能力也就是解释我们处理三角关系的能力。"

要是这一点说得通的话，那么与我的实用主义表述以及与我的断言——"与哲学家们传统地思考过的相比，关于真理已经没有什么话可说"——有关的是戴维森、马尔帕斯和本人真心诚意地关心的一个见解，如戴维森指出的那样："我们不应该说真理就是符合，是融贯，是得到了实证的确定性，是理想地得到了辩护的确定性，是在适当的人们对话中间被接受的东西，是科学最终将给予保留的东西，是在科学中根据单一理论解释了收敛性的东西，是我们的普通信念的成功。在实在论和反实在论都依赖于这些真理理论中的这一个或那一个观点的意义上，我们拒绝承认其中的任何一个观点"（参阅戴维森：《结构和内容》，第 309 页）。

等地得到实际的保证。[1]由于这个坚信给予了我们原本就想从"实在论"那里得到的每一个东西,却没有引出这样一个口号:"实在和真是'独立于我们的信念的'"——戴维森正确地指出,无论接受这个口号还是拒绝这个口号都是无用的。[2]

在我看来,戴维森的如下断言是对于为我们一直且无论置于何处都"与世界接触着"的境况所必需的所有要求的保证:对一种自然语言来说,真理理论不是别的,只是对于诸因果关系的经验解释,那些因果关系存在于环境的诸要素之间,或存在于持真的语句之间。假如我们获得了这样一个保证,那么我们便获得了我们用来抵制"相对主义"和"独断性"所必需的所有保障。因为戴维森告诉我们,我们决不可能比世界让我们实际处于的境况更加独断。所以纵

---

① 关于他对这个断言的证明,请参阅戴维森:《真理和知识的融贯理论》,载于《真理和探索:唐纳德·戴维森哲学之透视》(牛津:布莱克韦尔出版社,1986年)。尽管有马尔帕斯的责难(前面有注释已作了摘引),尽管戴维森基于"实用主义就是把真理规定为得到了确证的确定性"的理由而拒绝称自己为一个实用主义者,但是我认为把戴维森看作一个正在实施着古典实用主义者计划的人仍然是富于成果的。赞成以这些观念来描述他的一个辩护可以从罗伯特·布兰登的《实用主义、现象主义和真理话语》(《中西哲学研究》,第12卷,第75—94页)中找到。在那里,布兰登指出,我们认为古典实用主义者的基本见解是他所谓的真理"现象主义"——规定为否认"除了持有活动[即持真活动,信以为真活动等等]的属性以外,真理现象还应该具有更多的含义"(第77页)。假如人们以"除了由一个经验的T理论为一个语言提供关于这些持有活动之属性的那种解释以外"取代上面的表述,那么在其相关意义上,戴维森也可以被看作是"实用主义者"。

② 参阅戴维森:《结构和内容》,第305页。我为马尔帕斯在他的书的结论里(第276—277页)重新使用术语"实在论"来描述戴维森(和海德格尔)的观念而感到遗憾。按照马尔帕斯的说法,这不是这个术语"被内格尔、普特南或戴维森所使用的"意思。我认为,杜撰一个适用于戴维森和海德格尔的新术语是不必要的。我喜欢用像"反怀疑论"或"反笛卡儿主义"的术语来指示被两位哲学家都给予肯定的"栖居于世界"的不可避免性。

使不存在世界运行的大道，纵使不存在诸如“实在的固有性质”这样的事物，将仍然存在着一些因果压力。这些压力将以不同途径、在不同时间和为了不同目的而得到描述，但它们仍然是压力。

断言“实用主义无法考虑真理的绝对性”混淆了两个要求：其一是，我们解释世界与我们断言拥有真信念之间的关系；第二个要求是一个专门的认识论要求：要么要求当下的确定性，要么寻求一条保证通往确定性的途径，纵使在无限遥远的未来也是如此。第一个要求传统上通过“我们的信念借助于世界而为真，并且它们与事物存在的方式相符合”的说法得到了满足。戴维森对这两个断言都表示否认。他和杜威认为，我们应该放弃“知识是去再现实在的一个尝试”的观念。确切地说，我们应该把探索视为使用实在的一条途径。所以我们的真理断言和世界其他部分之间的关系是因果关系而非再现关系。它使我们持有信念，并且我们连续地持有信念，这些信念将被证明成为获得我们需要的东西的可靠指导。古德曼正确地说道，不存在世界运行的大道，所以不存在有待于被精确地再现的道路。但是存在着许多行动方式，存在着实现人类幸福希望的许多途径。这些幸福的获得并不是区分于得到辩护的信念的获得；确切地说，后者是前者的一种特殊情况。

实用主义者认识到，思考知识和真理的这种方式使确定性变得未必可靠。但是他们认为，对确定性的追求——甚至作为长远目标——是逃避世界的企图。所以，他们把对他们处理真理方式的常见的敌对反应解释为一种不满的表现，它是对被剥夺了早些时候的哲学家曾经错误地许诺了的东西的

不满。杜威主张，对确定性的追求可以被对于想象力的要求所取代 —— 哲学应该中止尝试提供保证，代之以鼓励爱默生所谓的"自力更生"。在这个意义上，鼓励自力更生，就是鼓励从依靠过去和依靠"欧洲古典哲学"的企图，转到从永恒的过去那儿去寻求支持。它就是企图把爱默生的自我创造置于一个公共领域里。说一个人应该用希望取代知识，等于说：一个人不再担心他信以为真的东西究竟是否站得住脚，他开始担心他是否有足够的想象力对其当前的各种信念设想出有趣的选择。如韦斯特所说的那样："对爱默生来说，活动的目的不仅是统治，而且是挑衅；运动和变化的目的不仅是控制，而且是刺激。"①

在康德之后的学院哲学语境里，以希望取代知识意味着相当科学的某种东西。它意味着放弃康德的如下观念：存在着所谓的"人类知识的本质"、"人类知识的范围和限度"或"人类的知识处境"有待于哲学家去给予探索和描述。迈克尔·威廉斯的近著《非自然的质疑》阐明了，假如人们放弃这个观念将可以获得多大的收益。一旦我们放弃了它，我们就没必要去弄懂笛卡儿的如下断言是怎么回事：我们或许正在做梦这一事实导致了对所有我们的外在世界知识的怀疑。因为我们将认识到，没有如"我们的外在世界知识"之类的事物，也没有像"自然的理性秩序"—— 如某个以一种长期受人推崇的方式由从洛克到蒯因的经验论者想象出来的以"感觉的传递"为起点并由此逐步建立起来的秩序。这两种观念是相互联结的，如威廉斯指出的那样，因为"怀疑论的威胁与基础主义知

① 韦斯特：《美国哲学的遁词：实用主义系谱学》，第 26 页。

识观念难舍难分地纠缠在一起”，[①]并且这个观念与脱离于语境的正当性观念难舍难分地纠缠在一起。放弃脱离于语境的正当性观念等于放弃了作为一个适当的探索目的的“知识”观念——那是笛卡儿和康德从柏拉图的《泰阿泰德篇》继承下来的观念。

有人曾经说过，如柏拉图在那篇对话中曾经说过的那样，S知道P为真，当且仅当P为真，并且假如S既相信P，又对P的相信得到了正当证明，那么在认识论意义上，不存在有待说明的任何东西，除非一个人能够找到某种一般而有趣的事物，并把它作为正当性或真理来谈论。通过找到两者之间的联系——因此通过把短暂和永恒联系起来，通过把转瞬即逝的人类主体和无论人类是否在它周围它都一直存在着的某物联系起来——哲学家们曾经希望找到一些有趣的东西来讨论真理和正当性。[②]哲学似乎能够证明，若一个信念能够较好地得到论证，则它更有可能是真的。要是它没有做到这一点，那么哲学便会试图证明，与另一个秩序相比，支持证明信念的一个确定程序更有可能导致真理。杜威希望证明有这样一个秩序；而戴维森和更多的实用主义者在我看来正确地指出并不存在这样一个秩序。

按照我对实用主义历史的理解，在古典实用主义和新

---

① 迈克·威廉斯：《非自然的质疑：认识论实在论和怀疑论的基础》（牛津：布莱克韦尔出版社，1991年），第xx页。

② 短语“无论以什么方式一直存在着的某物”是伯纳德·威廉斯解释他称作“实在的绝对观念”——而实用主义者千方百计地想要抛弃那个观念——的方式。

实用主义之间存在着两大差异。我已经提到了第一个差异：这是如詹姆斯和杜威那样谈论"经验"和如蒯因和戴维森那样谈论"语言"之间的差异。第二个差异是假定存在着所谓"科学方法"，对它的应用增进了某个人的信念为真的可能性，以及从策略上放弃这一假定之间的差异。在实用主义的奠基性论文《信念的确定》中，皮尔斯试图描述他称作"科学方法"的东西。[①]杜威及其弟子，值得一提的有胡克，坚持这一方法的重要性。这个坚持是杜威的实用主义和在美国哲学界简单地取代了它的逻辑经验论之间的主要交叉领域。但是随着美国哲学运动发展到它的后实证主义阶段，关于科学方法的讨论，以及关于科学和非科学之区分的讨论便越来越少为人所知了。

这个区分被库恩所著的出版于1962年的《科学革命的结构》所推翻，他的这一作品是在刚刚过去的半个世纪里最有影响的英语哲学著作。虽然库恩没有明确地攻击"科学方法"的观念（像法伊尔阿本德后来做的那样），但是他的著作的后果是导致这个观念悄悄地为人所废弃。戴维森的如下主张对此起了一定的推波助澜作用：真理在物理学和伦理学中是同一回事。还有普特南对卡尔纳普教会他的那套科学主义的攻击也是如此。从对于戴维森和杜威共同具有的反表象论的知识图画内部，不存在借助于方法上的差异就把科学和非科学的区分给予重构起来的

---

① 在1877年那篇论文里，他对这个方法的描述从骨子里讲是基础主义的，难以协调于1868年的两篇论文《关于为人所断言的某些官能的问题》和《四个不健全的某些后果》的反基础主义。

轻松途径。[①]自从蒯因以来发生在语言哲学里的每一件事都使得重构基础主义假说变得困难重重，而基础主义假说是要求认真对待"方法"观念的。我在其他地方论证过，皮尔斯、杜威和波普尔对于科学所作的所有赞美之辞，实际上是对一些道德美德——是一个开放社会的美德——的赞美，而不是对于任何一个特定认识策略的赞美。[②]

按照我对当前实用主义处境的理解，后实证主义的分析哲学已经向我们比向皮尔斯和杜威更清晰地阐明了如下见解：通过试着发现谈论正当性和真理之间的联系是有趣的东西，我们将不再试着继续讨论《泰阿泰德篇》的话题。我们将赞成威廉·詹姆斯所持的见解，那个见解使他区别于皮尔斯和杜威：即，科学和宗教是求达受人尊敬的信念之两条受人尊敬的途径，尽管出于完全不同的目的，这些信念都是好的信念。我们

---

① 这并不是说在当代分析哲学内部"达到真理的方法"观念已经完全过时了。相反，存在着一个正在兴起的称作"自然主义认识论"的运动（一个蒯因的专用语），它反对库恩对待科学的实用主义路径，并试图重置"方法"观念。无论如何，之所以会如此，仅仅是因为它认为对知识的表象论考虑是理所当然的。

这个运动的目标和设想在菲利普·基切尔发表于《哲学评论》（1992年1月，第101卷第53—114页）的《自然主义者的复辟》一文中得到了很好的阐述。那篇论文以把自然化的认识论看作抵抗像法伊尔阿本德和本人这样的人的恶劣影响是必不可少的一个步骤。基切尔说道："通过把研究计划看作这样一个计划，它从认知上限制了生活于这个实际世界中的人对有关那个世界的某种特殊再现的寻求，传统自然主义为认识论原理找到了一个客观标准。在世界的自然条件下，在当下的人的自然条件下，以及在这种再现被寻求的条件下，对如下问题将存在着确定的回答：它最好将如何运作，因此一个客观的认识论标准将如何运作"（第101页）。在第93页，基切尔为库恩的见解而惋惜，那些见解使科学史"类似于一次随意的散步"，而不是"一个迂回的进步"。在第96页，他又替如下状况感到惋惜："激进的自然主义者""放弃了培根和笛卡儿日益进步的探险，任由认识论成为心理学、社会学和科学史的某些章节"。我恰恰要称赞基切尔感到惋惜的那些东西，不过考察他的表象论和本人的戴维森式反表象论之间的差异已经超出本文的范围。

② 参阅《作为团结的科学》和《自然科学是不是一个自然的类?》，见本人的作品《客观性、相对主义和真理》。

从库恩和戴维森那里吸取的主要教训是，不存在像笛卡儿的"自然的理性秩序"之类每当我们证明信念的正当性时有待于去遵循的事物，不存在一个其本质有待被发现并且自然科学家最擅长于此道的称为"认识"的活动。对旁听者来说，只是简单地存在着一个证明信念正当性的过程。这些旁听者中没有一个人比任何其他人更贴近自然，或者是更好地代表某个非历史合理性的理念。称作"合理性"的研究主题理念和称作"知识"的研究主题理念是同时并存的且出于相同理由而存在的。

要是一个杜威分子让自己被詹姆斯所说服，放弃了科学主义和方法论，那么他可能会赞成戴维森的如下主张：就那类认识论者想要谈的真理来说，没有什么话可谈的。一旦有人与皮尔斯一起说信念是行动规则而非再现实在的企图，与戴维森一起说"信念从其性质而言是诚实的"，[①]那么他便会采取一种自然主

---

① 参阅戴维森：《真理和知识的融贯论》，第314页。戴维森继续写道："通过考虑决定着一个信念的实存和内容，信念可以被看作是诚实的（真的）。像其他所谓的祈使态度一样，信念伴随于各种各样的事实，诸如行为事实、神经心理学事实，生物学事实和物理学事实。"这种信念自然主义（它是詹姆斯和杜威将给予称赞的信念自然主义，也是我在《非还原的物理主义》中试图给予发扬光大的信念自然主义）解释了信念以梦想做到的方式无法摆脱世界的原因。为了理解戴维森论题和笛卡儿怀疑论的关系，牢记如下情况是至关重要的：做梦者所知道梦想中许多事，但是不知道是什么促成了他的梦——比如，所有那些平日里的陈词滥调都与做梦者环境当下被安排的方式对不上号。认为笛卡儿第一沉思原理使得怀疑论成为一个迫切哲学论题的人将典型地反对这一见解。如巴里·斯特劳德在《哲学怀疑论的意义》（牛津：克莱伦登出版社，1984年）中说道：做梦者"也许是一个物理学家，他知道孩子不知道的关于事物实际存在的方式……因此认识和做梦不存在不兼容性"（第16页）。不过他后来继续说道：这一见解"并不影响笛卡儿的论点"，因为物理学家无法知道他"基于感觉"知道的东西。诚然，他无法知道，但是物理学是"基于感觉"的这一观念恰恰是威廉斯（追随于塞拉斯之后）在《非自然的质疑》第2章正确地批判的"自然的理性秩序"观念。在斯特劳德那里的这段话是如下事实的很好说明：这样一个秩序观念的确是第一深思工作的全部。而某人正在做梦的可能性却证明不了什么。

义标准，即，知识不是一个必需探索和描述的自然类，并不采取如下标准，即我们必须提供一个中立的认识论。这样一个得到了改良的杜威可能也会欢迎戴维森的如下见解：真理不是一个认识概念。[①]这一见解的意思是，在其他事物中间，没有一个有趣的联系将会在真理概念和正当性概念之间的联系中被发现。[②]这两个观念之间的惟一联系是，出于相同的理由，绝大多数信念是真的，绝大多数信念被认为是正当的。

一位信仰者(不像小孩或精神病患者)是一个完全成熟的教会成员，他将总是能够为他的绝大多数信念作出正当性辩护——那些正当性辩护满足了那个教会的要求。不过，既没有理由认为他最擅长于能够给予辩护的这些信念最有可能为真的信念，也没有理由认为他最擅长于能够给予辩护的这些信念最有可能为假的信念。事实"绝大多数信念是得到了辩护的信念"，像事实"绝大多数信念是真的"一样，仅仅是赞美信念的整体论特点的诸多后果之一。反过来，它是如下事实的一个后果：表达为有意义的语句的信念必然地同许多其他

---

① 参阅戴维森：《结构和内容》，第298页。

② 假如杜威不仅本该持有这个观点，而且本该持有戴维森的如下观点："真理相对主义也许一直是受认识论病毒侵害的一个症状"，那么我认为他本该对使相对主义显得有理的一些事情说得更少些，那于那些说法，他不断地受到了洛夫乔伊和罗素等人的攻击。假如他采纳了戴维森的观点，那么他本该认识到，他想要通过讨论正当性证明依赖于语境的特点，就传统认识论关于真理的讨论的错误，说出他想要说出的大部分话。戴维森认为成为一名实用主义的一个必要条件是恰好受到了眼下病毒的侵害。与戴维森不同，我认为其惟一必要条件是由布兰登提供的条件：它相信，假如基于持真属性的事实和解释，某真理无法被说出的话，那么对真理便没有什么可言说的。有关这些属性的讨论，请参阅《结构和内容》的相近段落，戴维森在那里详细阐述了规范和倾向在信念设定因此在建构真理理论中的作用。

有意义语句具有许多可预测的推论联系。[①]无论我们作出多大的努力，我们都无法连续地持有我们曾经试图持有的一个信念。当我们明显地失败了之后，我们便把我们的其他信念编织起来，组成一张得到了辩护的信念之网。不管我多么想去相信一个无法得到正当辩护的信念，我都不愿意让自己这么做。我所能做得到的是千方百计地转移我的注意力，不去注意我为什么会有这样一些信念的问题。不过，对绝大多数共同关心的问题来说，我的共同体将会坚决要求我应该关心这些问题。如此心不在焉仅仅对于私人的迷恋才是行得通的，比如我相信某一天我的幸运数字将会中头奖。

如下说法似乎是不可思议的：在正当性辩护和真理之间不存在联系。这是因为我们倾向于说真理是探索的目的。不过我认为，我们实用主义者必须迎着困难而上，并指出这个断言要么是空洞的，要么是虚假的。探索和正当性辩护具有大量共同的目的，但是它们并不具有一个贯穿于中心的称作真理的目的。探索和正当性辩护是我们语言使用者不得不从事的活动；我们不需要一个所谓的"真理"来帮助我们如此做，正如我们的众多消化器官必需的目的是使其运行良好的健康但非"真理"一样。语言使用者不得不对其信念和欲望作出的各自辩护并不比肠胃为有助于消化食物而做的工作高明多少。

---

① 当然，事实是，假如你不讲某种语言，你就不会有许多信念。戴维森认为，你无法拥有某些信念。不过就当前愿望来说，如下说法已经足够：狗和婴儿无法拥有我们拥有的绝大多数信念，除非我们使"拥有一个信念"分离于我们向信念者准确地描述它的能力（因此，就那个问题而言，允许狗或阿米巴虫"拥有一个信念"，以便拥有为大家所知的关于宇宙论、圣餐等等的各种观点）。

我们的消化器官的议事日程是由供应的特殊食物确立起来的，而我们的辩护活动的议事日程是由我们在我们的其他语言使用者身上遭遇的不同信念和欲望提供的。唯有在存在着作为对立于任何一个仅仅是有限人类旁听者，诸如终极的正当性——在上帝面前的正当性，在理性法庭面前的正当性——事物的条件下，才存在称作“真理”的某个“更高”目的。

但是在一幅达尔文式的世界图画里，不可能存在这样的法庭。因为这样一个法庭将不得不设想出针对某个特定信念的所有出路，了解与对每一个这样的出路进行批评的相关的一切事务。这样的法庭将务必具有普特南称作“上帝的眼光”的见解——这个见解不仅要考虑到在一套给定条款中得到描述的世界的每一个特征，而且要考虑到在其他可能描述条件下的世界的每一个特征。假如这样的法庭做不到这一点，那么将仍然存在着这样一种可能性：它是一个像审判伽利略的法庭那样易于犯错误的法庭，我们谴责它用旧条款来要求着对于新信念的正当性辩护。假如达尔文是对的，那么我们能够对这样一个法庭观念给出的含义并不多于我们能够对“生物进化有一个目的”的观念给出的含义。生物进化产生了新物种，文化进化产生了新观众，但是，正如不存在任何对进化翘首以待的物种一样，不存在任何“探索的目的”这样的事物。

总而言之，我对断言“实用主义混淆了真理和正当性辩护”给出的答复是，把这种指责应用到提出它的那些人身上去。他们就是这样一些混淆了是非的人，因为他们把真理看作我们正在一步一步地向其接近的某物，是我们拥有的正当性辩护越多我们便离它越近的某物。相比之下，实用主义者认为，对于任何一个给定的旁听者来说，就“正当性辩护”而

言，有大量的细枝末节是可以交待清楚的，但是对于“正当性一般”是没有什么可说的。这就是关于人类知识的性质或限度是没有什么可说的原因，也是关于真理和正当性辩护的联系是没有什么可说的原因。后一个论题之所以是没有什么可说的，不是因为真理是永恒的而正当性辩护是暂时的，而是因为，在比较真的事物和仅仅得到了辩护的事物的过程中，惟一的关键是可能的未来和实际的当下的比较。

1.2 没有本体或本质的世界

英语世界的哲学家通常并不十分认真地对待非英语世界哲学家的工作，反之亦然。所谓的“分析”哲学和所谓的“大陆”哲学之间并没有相连的桥梁。这种情况在我看来是令人遗憾的，因为我认为，在这两个传统中那些得到了完成的最出色工作在一个重要程度上是互相重叠的。在这篇论文中，我将试着草拟出一个看待事物的途径，这一途径为本人最敬仰的这条鸿沟两边的哲学家们所共有。

表达这个共同性的最为快捷的途径就在于指出，像威廉·詹姆斯和弗里德里希·尼采，唐纳德·戴维森和雅克·德里达，赫拉雷·普特南和布鲁诺·拉图尔，约翰·杜威和米歇尔·福柯这样来自欧美两边的哲学家都是反二元论者。当然这并不意味着他们都反对二元对立；不使用这些对立思想是否可能是不清楚的。确切地说，这意味着，他们都试图摆脱某些特殊形而上学二元论的影响，那些二元论是西方哲学传统从古希腊那里继承下来的：它们是本质和偶然、本体和属

性、表象和实在之间的对立。他们正尝试用一幅不断变化着关系的流动图画取代在这些古希腊对立支持下建立起来的那幅世界图画。这个泛关系论的一个后果是，它让我们抛弃了在主体和客体之间、在来自心灵的人类知识因素和来自世界的人类知识因素之间的区分，并因此帮助我们抛弃了真理符合理论。

西方传统中的各种标签和口号都和这个反本质主义、反形而上学运动联系在一起。他们中间有实用主义、存在主义、解构理论、整体论、过程哲学、后结构主义、后现代主义、维特根斯坦主义、反实在论和解释学。也许，仅仅因为爱国的缘故，我自己偏爱的术语是实用主义。在这些口号中间，有"每一事物都是一个社会建构"，"所有意识都是语言学事务"。前者是一个典型的欧洲式口号，使用它的人往往从福柯出发来阐发自己的见解。后者由美国大思想家威尔弗里德·塞拉斯所铸造。为了表示体现这一口号的思想体系，他选择的标志性短语是"心理学唯名论"。

作为分析哲学和大陆哲学之间趋同性的初步说明，我想要证明这两个口号是如何逐渐变成为同一回事的。双方都说，我们将决不可能走出语言之外，决不可能把握不以一个语言学描述为中介的实在。所以，双方都说，我们应该怀疑在表象和实在之间的古希腊区分，我们应该设法用诸如"关于世界之不太有效的描述"和"关于世界之比较有效的描述"之间的区分取而代之。说"每一个事物都是一个社会建构"，等于说，"我们的语言学实践是如此地密切相关于我们的其他社会实践，以至于我们对自然的描述，以及我们对我们自身的描述，

都将总是我们的社会需要的一项职能”。[①]说“所有的意识都是一个语言学事务”，等于说，“我们并不拥有在英国经验论传统中工作的伯特兰·罗素称作‘因熟悉而知的知识’的那样一种知识”。我们的所有知识都是那种罗素称作“因描述而知的知识”。假如你把这两个口号放到一起，你就会获得这样一个断言，我们的所有知识都处于适合我们当前社会目标的各种描述之下。

海德格尔曾经谈到所有的柏拉图主义都是形而上学和所有的形而上学都是柏拉图主义，在他所指的“形而上学”这个术语的重要意义上，这个断言是反形而上学的。在这个重要意义上，柏拉图主义试图摆脱社会，摆脱 *nomos*(惯例)，而转向 *physis*(自然)。但是假如我刚才引用的这两个口号是正确的，那么就不存在像 *physis* 这样的事物有待于被认识。惯例和自然的区分已经过时，表象和实在的区分也将过时，而其理由是相同的。因为一旦你说我们的所有意识都是处于一个描述之下的，而那个描述是社会需要的职能，那么“自然”和“实在”只能是不可知某物——像康德的“物自体”——的名称。自黑格尔以来西方哲学思想的整个运动一直是避开这样一个不可知之物的尝试。

在西方哲学史上，康德是一个转折点，因为他是区分在建构知识过程中尝试着区分主体角色和客体角色的归谬论者

---

① 这一见解用福柯的语言可以表述为，真理从来都不愿意被分离于权力，但是权力并非生来就是坏的。经过生命权力创造良好公民的乌托邦平等社会的权力是一件好事。真正地说来，福柯并不相信一个不受权力话语塑造的良好的卢梭主义主体，但是他对所有权威形式的怀疑倾向偶尔导致他不认真地对待这个令人愉悦的虚构。

(reductio ad absurdum)。黑格尔认识到了这一点。他还认识到,我们必须超越主观事物和客观事物之间的区别。不幸的是,黑格尔自己仍然用"主观的"和"客观的"这样的术语来描述后继社会需要使之为道德进步和智性进步得以延续所必需的后继描述的顺序,黑格尔仍然用"主体和客体的统一"来描述历史的目的。这是一个错误,因为它过于认真地对待了一个过时的二元论。要是黑格尔做了杜威后来做过的工作就更好了:把思想进步和道德进步简单地描述为自由的增长,描述为导致民主而不是绝对真理。杜威是这样一位哲学家,他最清晰、最明确地抛弃了为古希腊哲学家和德国古典哲学家所共同具有的目标(精确地再现实在的内在性质),而支持日益增长的自由社会以及在其中日益多样的个体的社会目标。这也是我之所以把他看作 20 世纪哲学中最有用的也是最重要的人物的原因。

无论如何,在一个人能够认真地对待杜威和实用主义之前,他必须确信,柏拉图的追求,透过表象抵达实在内在本质的那个企图,是徒劳的。因此,接下来我要重提一种辩证法,那种辩证法导致了塞拉斯的心理学唯名论,并因此简单地导致了为福柯和杜威共同具有的社会建构论。

自从 17 世纪以来,哲学家一直在建议,我们或许从来就不知道实在,因为在我们和实在之间存在着一道屏障,即由主体和客体之间的相互作用,由我们的感觉器官或我们的心灵的建构和事物自在存在方式之间的相互作用产生的一个表象之幕。自从 19 世纪以来,哲学家们一直在建议,语言也许形成了这样一道屏障,即我们的语言把范畴注入了原本或许并非为其所内在的客体身上。实用主义者对 17 世纪关于表象

之幕论断的答复是，我们不一定把知识设计得高于幻想。所以，不存在把感觉器官或我们的观念视为介于一只精神之眼和它的客体之间的必要。相反，实用主义者说道，我们可以把两者都看作应付客体的工具。他们对19世纪关于语言失真效果论断的答复是，语言不是再现的中介。确切地说，它是符号和噪声之间的交换，那个交换的实施是为了实现特定的目标。因为既然它从来没有再现过什么，所以它无论怎么样再现都是准确的。

实用主义者坚持以非视觉的、非再现的方式来描述感性知觉、思想和语言，因为他们喜欢突破"知道事物"和"使用事物"之间的区分，以培根的断言"知识就是力量"为出发点，他们提出了这样的断言：力量就是存在在那里有待于人们去认识的一切——断言"知道X"等于断言"能够用X做些什么或对X做些什么，或者使X与另一个事物建立某种联系"。不过，为了使这个断言成立，他们不得不攻击这样一个观念："知道X"是"一件关系到为X所原本内在的某物的事情"，而"使用X"则是"一件关系到与X处于外在的偶然的关系的事情"。

为了攻击那个观念，他们必需突破内在和外在之间的区分——X内在核心和X边缘地带之间的区分，后者被这样一个事实所建构起来：X与构成宇宙的其他计划处于一定的关系之中。突破这个区分的企图也就是我将称之为反本质主义的企图。对实用主义者来说，不存在诸如"X的非关系特征"这样的事物，更不存在像"X的内在性质或本质"之类的事物。所以，根本就不存在作为描述的这样一个事物，它和"脱离于其与人类需要、意识或语言的关系的"X实际存在的方式相匹

配。一旦内在和外在之间的区分行不通，那么实在和表象之间的区分也就行不通了，在我们和世界之间是否存在着屏障的担忧也是如此。

反本质主义者不是根据与客体内在特征的关系，而是借助在研究者中间取得共识的相对适宜度来定义术语“客体”的。正如表象和实在的区分已经被两个描述相对效用之间的区分取代一样，客观事物和主观事物的区分已经被形成共识的相对适宜度所取代。说“价值比事实更主观”，就等于说“哪些事物是丑陋的？”或“哪些行为是邪恶的？”的问题，比“哪些物体是长方形？”的问题更难以达成共识。说“X 实际上是蓝色的，尽管从一定的角度且在一定的灯光下它呈现为黄色的”，等于说语句“X 是蓝色的”比语句“X 是黄色的”更有用——即可以被更经常地使用。只是出于偶尔的瞬间的目标，后一个语句是有用的。

对反本质主义之典型的最初的反应是，它过于拟人化，过于倾向于把人作为万物的尺度。对许多人来说，反本质主义似乎不够谦卑，缺乏神秘感、缺乏人类的有限感。它对人世间冥顽不化的他者性似乎缺少常识理解。反本质主义者对这个常识性反应的答复是，常识本身仅仅是使用一套确定描述的习惯。就眼下情形而言，所谓的常识就是使用从古希腊人那里，尤其是从柏拉图和亚里士多德那里继承下来的语言的习惯，他们对我们与世界其余部分的关系的描述——那些描述体现为内在事物和外在事物的区分——对我们来说已经不再是好的描述。而我们能够做得更好些。

柏拉图、亚里士多德和正统一神论对拟人的但非人类的权力都持有某种神秘感和惊奇感。从实用主义者的观点来

看，这种不可取的惊奇感不应该和存在着人类无法控制的某些事物的意识混淆起来。它也不应该和我们在面对人类想象力的鸿篇巨制时产生的那份敬畏感混淆起来，这种鸿篇巨制是指对宇宙的重新描述，它们使所有事物焕然一新且充满惊奇。不可取的谦卑感和可取的有限感之间的重大差异在于，前者假定，已经在实存的意义上存在着比人类更美好且更伟大的某个事物；后者则仅仅假定了，存在着不同于人类的大量事物。古希腊的惊奇感要求我们去思考：存在着像我们人类一样令人羡慕的某个事物，但是就单纯的智能而言，那个事物胜过了我们人类。实用主义的有限感要求我们仅仅去思考：存在着我们当前的工具不适用的某些计划，并希望就这一方面而言，未来将比现在更为出色。

另一个差异是，古希腊人对我们的处境的描述假定，人性自身有一个内在的本质，即存在着一个不可改变的称作"人"的东西，它可以与宇宙中的其余事物进行对比。实用主义者抛弃了那个假定，并主张，人性是一个不受限制的观念。语词"人"命名了一个模糊的但有希望的计划，而不是命名了一个本质。所以，实用主义者把敬畏感和神秘感赋予给人类的未来，而古希腊人曾经把它们给予了非人类的事物。它被改造成为这样一种感觉：虽然通过一个连续的叙事与我们相联系，但是，以各种仍然难以为我们能够料想得到的方式，未来的人性将胜过当前的人性。它与我们在面对想象力作品时产生的敬畏感相契合，并且它是我们在面对人类具有把其原本只能想象的事物变成现实的能力时产生的那份敬畏感，是我们在面对人类的自我创造能力时产生的那份敬畏感。

在下面，我将尝试草拟出事物以反本质主义术语得到描述时将呈现的方式。我希望证明，这些术语比假定了我们从古希腊人那里继承过来的杜威称作“关于二元论的一整窝小鸟和鸟巢”的术语更加有用。我提倡的泛关系论可以总结为这样一个建议：我们把每一个事物作为好像它就是一个数字来思考。

按照本人的观点，数字的好处就在于，它难以被思考为具有某些内在性质的东西，难以被思考为具有被大量偶然联系包围的某个本质核心的东西，数字是难以用本质主义语言描述的事物的一个范例。

要想了解我的见解，只需要问一下什么是数字 17 的本质，即要是脱离于它与其他数字的联系，什么是它的自在存在。从如下描述可知，对数字 17 作出的描述从类上讲是不同的：小于 22，大于 8，是 6 与 11 之和，是 289 的平方根，是 4.123 105 的平方，是 1 678 922 和 1 678 905 之差。所有这些描述的讨厌之处在于，其中没有一个描述比任何另一个描述更接近于数字 17 本身。同样令人讨厌的是，你对数字 17 可以提供的其他描述从数量上讲显然是无限的，所有的描述都是同等地“偶然的”和“外在的”。其中没有一个描述似乎给予你关于 17 之内在的十七性（the intrinsic seventeenness of 17），即使这个数字成为它自身的独一无二的性质。由于你在这些描述中间作出的选择显然是一件涉及你是出于什么目标的事情，即特殊情况引起你一下子想到了 17 这个数字。

假如我们以本质主义态度来对待数字 17，那么我们用哲学行话务必说，它对无限多其他数字的所有无限多不同关系

是内在的关系，即在这些关系中，要是它们与数字 17 没有什么不同，那么没有一个关系会有所不同。所以，要是缺乏找到某个机制来产生所有关于 17 的真描述，要是缺乏具体规定它与所有其他数字的所有关系，那么似乎就不存在定义“十七性”之本质的途径。通过公理化算术，或者通过把数字还原为集合和公理化集合理论，数学家实际上能够产生这样一种机制。但是假如这位数学家接着指着他的一组简洁的定理说“看哪，17 的本质！”那么我们便会有一种上当受骗的感觉。那些定理不存在“十七性”的任何东西，因为它们同等地是 1、2、289或 1 678 922 的本质。

我的结论是，无论是什么事物都可能具有内在的性质，但是数字没有内在的性质，即对数字根本不能从本质主义方面给予考虑。我们反本质主义者还愿意使你相信，对桌子、星星、电子、人类、自然学科、社会制度或任何其他事物都不能从本质主义方面给予考虑。我们建议你从如下方面把所有这些客体看作数字的相似物：除了一个极其庞大的、永远可以扩张的相对于其他客体的关系网络以外，不存在关于它们的任何东西有待于被我们所认识。能够作为一条关系发生作用的每一个事物都能够被融入于另一组关系之中，以至于永远。所以，可以这样说，存在着各种各样错综复杂的关系，它们或左或右，或上或下，向着所有的方向开放：你永远抵达不了没有处于彼此交叉关系之中的某个事物。自然数体系是关于宇宙的一个极佳模型。因为在那个体系里，明显的是，或显然无害的是，不存在完全不是另一些关系的子集的关系。

有关所有关系错综复杂地交织在一起的说法是心理学

唯名论的一个推论。它是这样一个学说的推论：除非它在描述它的语句中得到了陈述，否则不存在有待于被认识的任何事物。因为关于一个客体的每一个语句都是对于它与一个或多个客体的关系的某种明确的或不明确的描述。所以，假如不存在经过熟悉而获得的知识，不存在采取语句态度形式的知识，那么，除了它与其他事物的关系，不存在任何有待于被认识的东西。坚持在一个非关系性存在秩序(ordo essendi)和一个关系性知识秩序(ordo cognoscendi)之间存在着某种差异，也就必然地重新创造出康德的物自体。采取这一步骤，也就是用对直接性的怀恋，对想要与一个非人类力量建立依从关系的渴望，取代实用主义者推崇的乌托邦希望。也就是重新杜撰出海德格尔称作"本体—神学传统"的东西。

对心理学唯名论者来说，关于客体的任何描述并不比任何其他描述更是关于与"表面之物"相对立的"实在之物"的描述，所以，关于某个客体的诸描述中的任何一个描述都不是关于客体与它自身之关系的描述，即都不是关于客体具有其自身本质的同一性的描述。诚然，其中某些描述比另一些描述更好。但是这个"更好"是"更有效的工具"意义上的"更好"，即这些工具比其他竞争性描述更好地达到了人类的目标。从与实践观点相对立的某个哲学观点看，所有这些目标都是同等的。不存在处于优先地位的所谓"发现真理"这样压倒一切的目标。如我以前说过的那样，实用主义者并不认为真理是探索的目的。探索的目的是效用。存在着许多不同的有效工具，也存在着它们为之服务的各种各样的目标。

常识——至少西方常识——与这样一个断言过不去：数字是表示客体一般的范例，因为如下说法似乎是反直观的：物理的具有空间性和时间性的客体以数字融入于诸关系网络之中的方式融入于其诸关系网络之中。当数字被纳入于与其他数字的关系之中来分析时，没有人会为数字之实体的、独立的和自主的实在性的丧失而感到痛惜。但是桌子、星星和电子应该另当别论。在这里，常识倾向于坚持己见，并且说，没有那些有待于被建立起关系的事物，你就无法建立关系。假如不存在去支撑比如与你、我和椅子之关系的一个确实的、实体的、自主的桌子，或者假如不存在由硬的、实体的、自主的微粒所组成的一个确实的、实体的、自主的桌子，那么就不存在有待于被建立关系的事物，也就不存在这些关系。于是常识坚信，存在着关系和建立了那些关系的事物之间的差异，哲学便无法突破那个差异。

反本质主义者对此类常识的答复非常相似于贝克莱对洛克想要区分第一性和第二性的企图作出的答复。皮尔斯称那个答复是实用主义原理的第一次引用。那个贝克莱答复之当代的语言学化的形式是：我们对这个确实的、实体的桌子——关于既与其诸关系相对立又有待于建立诸关系的事物——所知道的一切是，某些关于它的语句是真的。就这一桌子而言，如下陈述是真的：它是长方形的，它是棕色的，它是丑陋的，它是木制的，它比房子小，比老鼠大，不如星星亮，等等。除了关于某个客体的什么语句是真的以外，关于这个客体，不存在任何东西有待于被认识。因此这个反本质主义者的论证可以归结为如下说法：既然所有的语句能够做到的是使客体与客体相互建立起关系，那么描述了某个客体的每一个语句也将要

么含蓄地要么明确地把一个关系属性归结于它。①我们反本质主义者千方百计地以一幅语言图画取代另一幅语言图画，前者是使客体与客体相互交织的某个方式，后者则是介于我们和客体之间的一道幕布。

在这个问题上，本质主义者典型地再一次反驳说，心理学唯名论是一个错误，我们应该恢复在经验论上是真的东西，但不承认语言提供给我们通往客体的惟一认知途径。他们提出，就客体而言，我们必定具有某种前语言学知识，某种无法被语言捕获的知识。他们说，这种知识防止了桌子、数字、人类成为他们称作某个“仅仅语言学建构物”的东西。为了阐明他所指的非语言学知识的意思，本质主义者在展开这个论题的论证过程中往往用手重击着桌子，然后歇了下来。他借此希望证明，他获得了一种知识，获得了与桌子的某种密切性，那种亲密性是语言无法表达的。他断言，关于桌子的内在因果关系力量(intrinsic causal power)的那种知识，它的纯粹的赤裸裸的在那性(thereness)，使他以一种不同于反本质主义

---

① 通常被称作“非关系的”(如“红的”，作为“处于左手一边”对立的)属性被心理学唯名论当作是由谓词指示的属性，出于这一目的或那一目的，那些谓词被作为原始属性来对待。但是谓词的这一原始性，并不是为谓词所固有的；它是相对于一种教育方式或展示方式的，是相对于谓词的使用的。由指谓语指示的某属性之推定的非关系性，是相对于以一定方式描述具有那个谓词的一定范围的宾词的。提出由索绪尔和维特根斯坦共同教导的这些教训的方式在于断定，没有谓词是内在地原始的。

有关与此对应的、反唯名论和反实用主义观点的一个明确陈述，请参阅约翰·塞尔：《精神的再发现》(剑桥，麻省：麻省理工学院出版社，1992年)，第211页。在实用主义者看来，塞尔在那里做出的世界——如分子——的内在特性和与观察者相关的特性——如“这是野餐的好天气”——之间的对比其实是，由物理学家提出的人的愿望独断地优先于由野餐者提出的人的愿望的做法。

者的方式与实在打交道。

反本质主义者不为"言不尽意"的这种说法所打动。他重申道：假如你想要知道桌子真正地、在内在地是什么，那么你将要获得的最佳答案仍然是"关于那个桌子的如下陈述是真的：它是棕色的，丑陋的，砸到头上给人以痛感的，能够把它推翻的，由原子构成的，等等。"桌子的给人疼痛性、固体性（硬度）和因果力量等与它的棕色性和丑陋性是相对应的。正如通过发现其平方根你并没有与数字17建立更多亲密联系，或更接近于数字17的内在本质一样，你无法通过敲打它与桌子建立更亲密的关系。通过敲打它并不比通过琢磨它或谈论它更有用。敲打它，把它分解为原子之类的所有活动，都能够让你把它与某些事物联系起来。它没有使你摆脱语言以进入事实，摆脱表象以进入实在，或摆脱间接乏味关系进入更直接而紧密的关系之中。

这个小小的交换的关键是，再一次地，反本质主义者否认存在着把客体从宇宙其他部分剥离出来的途径，除非说就某个客体而言，某些语句是真的。与维特根斯坦一起，他说那个夸夸其谈的说法只起着反对语言学实践背景的作用，被剥离出来的事物的自我同一性本身是描述关系的。[①]反本质主义者认为，"处于诸关系中的事物"和"那些事物的诸关系"的区分恰恰是在"我们正在讨论着某些事物"和"我们正在讨论着它"之间作出区分的一条选择性途径。如怀特海说过的那样，后者的区分正是语言学主词和语言学谓词之关系的实体化

---

① 关于这后一个维特根斯坦观点的重要性，请参阅贝雷·阿伦：《哲学中的真理》（剑桥，麻省：哈佛大学出版社，1993年）。

(hypostatization)。[1]

正如不熟悉形容词和动词的人便无从知晓一个名词的发音所传递的信息一样，除了把一个事物与其他事物联系起来以外，不存在传递信息的其他途径。如弗雷格告诉我们的那样，只有处于一个语句的语境之中，一个语词才具有意义。不过其意思是，没有办法迂回到语言之后，以抵达某个更直接的非语言学形式，那种形式与我们正在讨论的事物相吻合。只有在它与言谈中的其他部分联系起来的情况下，一个名词才具有一个用法，只有在作为一个关系中的一个关系项的情况下，一个客体才是知识客体。正如要是不存在它与其他数字的关系的知识，便不存在一个数字的知识一样，要是不存在指称它的语句是真语句的知识，便不存在关于主词的知识。

我们的意思是，"我们能够在不知道它与其他事物之关系的情况下知道一个事物"这一说法被反本质主义者解释为如下差异的反映：其一是人们能够确定事物所处的熟知的理所当然的明显的关系，其二是人们不能确定事物的其他关系。例如，"十七"是对 17 进行运算的起始数字，是介于 16 和 18 之间的数字，等等。有了这些足够多的陈述之后，我们便开始

---

① 把维特根斯坦对亚里士多德的这个批判(在 20 世纪早期另一些哲学家——如皮尔斯和罗素曾尝试形成一种非主—谓逻辑——身上可能被发现的一个批判)看作相当于德里达对逻各斯中心主义的批判是有用的。德里达关于"与其他语词处于无限灵活的关系网络中的纽结"的语词图画显然相似于怀特海在《过程与实在》中关于"每一个场合都是由针对所有其他实际场合的关系所建构"的考虑。我的预感是，20 世纪将被哲学史家们看作这样一个时期，某种新莱布尼茨的泛关系论以各种不同风格得到了发展，即这种泛关系论重申了莱布尼茨的如下见解：每一个单子都只是所有其他单子从一定视角所看到的东西，每一个实体都只是它与所有其他实体的关系。

把 17 考虑为有待于与其他事物联系起来的一个事物。当我们被告知 17 也是 1 678 922 和 1 678 905 之差的时候，我们感到我们已经对它与其他事物的某种相当微妙而非本质的关系有了一些了解，但是我们对 17 自身并没有更多了解。不过，我们仍然不得不承认，17 和 1 678 922 之间的关系并不比 16 和 17 之间的关系更为内在或更不内在。因为，就数字的情况而言，不存在清楚的含义有待于被赋予给术语"内在的"。我们并不真正地想要说，在其隐秘的内心深处，和其他自然数字相比，17 感觉起来更接近于 16。

反本质主义者指出，我们还应该抛弃如下问题：对桌子来说，其坚硬性是不是比其色彩更为内在；或者，对北极星来说，其原子结构是不是比它在一个星座中的位置更为内在。对反本质主义者来说，问题"是否真正存在着星座这样的事物?"或者"根据我们无法从肉眼上区分星星之间的距离的事实，它们是否仅仅是一些虚构?"和问题"是否真正存在着像道德价值这样的东西?"或者"它们是否仅仅是人类目标的投射?"是一些同样拙劣的问题。他们建议我们抛弃如下所有问题：事物中止于何处？事物的关系开始于何处？事物的内在本质从何处开始？事物的外在关系从何处开始？事物的本质核心和偶然边缘从何处开始？反本质主义者喜欢和维特根斯坦一起提到的一个问题是：一个棋盘究竟是一个事物还是 64 个事物？他们认为，提出那个问题，等于揭示了那个问题的愚蠢性，即它缺乏任何有趣的意思。有意思的问题是满足了威廉·詹姆斯如下要求的问题：任何一个差异都必须造成一个差异。其他的问题——如关于星座的本体论地位问题或关于道德价值的本体论地位问题——都"仅仅是字面的问题"，或者更糟糕

地，“仅仅是哲学的问题”。

残余的常识本质主义会对所有这一切答复说，反本质主义是一种语言学唯心论：其建议途径是，在人们开始讨论之前，并不真正地存在着有待于被讨论的任何一个事物，即客体是语言的人为杜撰。但是这个答复混淆了两个问题：其一是“我们如何辨别客体?”其二是“事物是否先于我们的辨别活动而存在?”反本质主义者并不怀疑，在存在关于“树”和“星星”的陈述很久以前就已经存在着树和星星。但是这个先在存在的事实对于如下问题是无用的：“脱离了它们与其他事物的关系的树和星星是什么？即脱离了与我们关于它们的陈述的树和星星是什么?”它也无益于给如下怀疑论断言带来意义：“树和星星具有非关系的、内在的本质，那些本质可能超出了我们的知识范围。”假如那个断言要想具有清晰的意思，我们不得不对什么是超出了我们的知识范围多说几句，就什么是我们做不到的事情多说几句。另外，我们对康德的物自体坦然处之。从反本质主义者的观点看，“我们永远被主体性之幕所遮蔽”的康德式哀悼仅仅是一个没有意义的断言而已，因为它是一个同义反复的断言：我们把超出了我们的知识的事物定义为超出了我们的知识的事物。

语言和世界之关系的本质主义图画引导他去支持这样一个断言：世界能够独立于语言而得到确认。这正是他不得不坚持如下主张的原因：借助于一种非语言的遭遇，即借助于敲打它，或让它从我们的视网膜上撞出几个见光度，世界一起初对我们是已知的。这最初的遭遇是与这个世界本身的遭遇——与作为内在之在的世界的遭遇联系在一起的。不过，当我们试着用语言重新把握我们在这个遭遇中学到的东西

时，我们对这样一个事实感到沮丧：我们的语言的语句仅仅是把某些事物和另一些事物联系起来而已。“这是棕色”，“这是平面”或“这是硬的”这些语句告诉了我们关于我们的神经系统处理产生自客体相邻关系的刺激方式。像“它位于如下时空坐标中”之类语句甚至更明显地是这样一些语句：它们告诉了我们一些事物，而本质主义者伤心地把它们称作“仅仅是关系的，仅仅是偶然的属性”。

面对这条死路，本质主义者企图转向自然科学去寻求帮助。他试图说，诸如“它由通过如下途径设置的如下几种基本粒子所构成”这样的语句使我们洞察到了某客体的真正存在。对本质主义哲学家来说，其处于最终底线的辩护是这样一个信念：物理学使我们超出我们自身，超出我们的语言、我们的需要和我们的目标，抵达了某个显然非人类的、非关系的事物。退到这一线的本质主义者主张，像霍布斯和波义耳那样的 17 世纪微粒说物理学家正确地区分了在事物“内部”真实地存在的事物的特征和对人类来说是有用的事物的特征，对于后者，人类之所以把它们作为存在的事物来描述，是因为它们对人类的目标有用。

对我们反本质主义者来说，根据基本粒子对客体作出的描述在许多不同方式上是有用的，如量子物理学既能够对技术进步有所贡献，也对整个宇宙之富于想象的和天体物理学的重新描述有所贡献。但是那种效用是它们的*惟一*德性。对本质主义者来说，以及对原本并不关心哲学的许多自然科学家来说，把物理学看作技术侍女和诗意想象力侍女的这种实用主义观点是冒昧无礼的。这些人都有这样一种观点，量子物理学——以及更一般意义上地，无论科学语汇能否从原则

上有助于重新描述某个无论什么现象——是实用主义不予承认的这种真理的一个例子。这种真理不是描述某个人类目标的效用的事情，而是对仅仅人类境况的超越的事情。如此说来，量子物理学变成了古希腊人惊奇感的最后避难所，那是与几乎整个他者遭遇时产生的感觉。①

为什么量子物理学似乎赋予了"内在本质"观念一线新生的希望呢？我认为其答案是，这一物理学分支的语汇似乎提供了一种优势和自信。运用那套语汇，它能够（"从原则上"）解释所有其他描述的效用和它自身的描述的效用。某个理想精神分析学将把人类看作量子的自我旋动，并且就这些组织培育出语言学习惯的原因——他们以他们拥有世界的方式来描述世界的原因——提供解释。因此，它似乎是这样一个理想物理学，它能够把人类效用当作本身是可说明、可归类、可从远距离观察且可被置于将来的事物。当我们根据量子弥散和相互作用来思考宇宙的时候，我们似乎会产生某些人类需要，并对那些需要不屑一顾。我们似乎已经变成了比人类略胜一筹的生命，我们使自己与我们的人性拉开了距离，并且从某个虚无之处来看待我们自身。

对我们反本质主义者来说，"我们通过从基本量子角度看待我们自身而躲避了我们人类的有限性"，这个诱惑正是"先创造一个神灵然后声称与那个神圣生命沾上一点边"的企图的翻版。所有这些诱惑的麻烦在于，成为上帝的需要正是另

---

① 就本人所知的这种基本粒子的某些例子而言，请参阅约翰·塞尔在注释2中提到的那段话，以及戴维·刘易斯：《普特南的似是而非》，载《澳大利亚哲学杂志》，1983年。参见本人的作品《客观性、相对主义和真理》一书第77页及以后诸页中，我在那里简要讨论了那篇论文。

一个人类需要。或者以一种不太令人厌恶的话来说，从没有任何如此需要的某个人的眼光来看我们的所有需要的计划正是另一个人类计划。斯多葛式的缺乏情感，禅宗式的缺乏意志，海德格尔那样的平和(Gelassenheit)，以及作为实在之绝对观念的物理学(physics-as-the-absolute-conception-of-reality)，从这个角度看，正是某个单一计划——即逃避时间和偶然性计划——的诸多变体。[①]

无论如何，我们反本质主义者不会嘲笑这个计划。因为我们再也嘲笑不起任何一个人类计划，人类生活的任何一个选择形式。特别是，我们将不允许自己去说出我刚才说过的话：通过采纳这个物理学观点，我们似乎已经变成了比人类略胜一筹的生命。因为反本质主义者不会作出表象和实在的区分。我们不会说我们的对手看待物理学的方式搞错了物理学，搞错了物理学的内在本质，用关于物理学的一个偶然的非本质的用法代替了物理学本身。按照我们的观点，物理学并不比数字 17 更具有某种内在本质。像 17 一样，物理学能够以一种无限的方式被描述，但其中没有一种方式是"内在"方式。通过把我们自身描述为处于永恒性某一方面之下来把我们自身看作是对于神圣生命的参与，这不是一个幻想或一种混淆；它正是满足人类另一个需要的又一次企图。通过物理学，把我们自身看作是对实在终极本质的最后接触，这也不是一个幻想或一种混淆。像所有人类计划一样，它是会遮蔽其他虽可取但不相容计划的可能性的又一次人类计划。

---

① 正如我在其他地方说过的那样，我认为德里达极其正确地把海德格尔的平和看作是使自身与权力套近乎的又一次企图。

我们反本质主义者也不会让自己说出如下话来：我们的本质主义论敌错误地认为，他们“已经逃避了人类的有限性”。人类的有限性好像不是终极真理，人类好像不是内在地有限的。按照我们的观点，人类就是他们使自身成为自身的那个样子，他们想要使他们自身成为的诸事物之一是某种神圣性，即萨特所谓的“自在而自为的存在”。我们反本质主义者不会和萨特一起说，这个企图是一个“无用的激情”。亚里士多德和斯宾诺莎的形而上学体系并不是无用的练习，威廉·詹姆斯、尼采和萨特本人的反形而上学体系也是如此。不存在要么形而上学家要么实用主义者正试图逃避或捕获的必然真理，因为任何一个真理候选者都可能在一个适当选择的描述之下得以逃避，也可能在另一个这样的选择之下被捕获。

我把刚才提到过的萨特命题“人把自身造成什么样子，他们就是什么样子”作为一个反本质主义命题提出来。这是一个什么样的命题呢？这个命题是真的吗？是的，说这个命题是真的就如同说皮亚诺的算术原理这个命题是真的一样。这些原理总结了使用一些词汇——一套数字词汇——的含义。但是，假定你对那套词汇的使用不感兴趣，假定你愿意放弃计算的各种优点，也许是因为你对技术怀有一种病态的恐惧，你愿意并渴望着讲一种决不会提到数字 17 的语言。对你来说，那些原理不是真理的候选者，它们与你的计划无关。

萨特的命题也是如此。这个命题就什么样的计划是最值得追求的问题作了一些总结。不过，假如你自己的计划是宗教的或形而上学的，假如你因此愿意放弃萨特对其含义作了总结的这种平等主义政治学和浪漫主义艺术的某些优点，那么萨特的命题就不是真理的候选者。假如你愿意，你可以称

它为虚假的命题，但是这个虚假性不同于一直接受着检验的某个真理候选者意义上的虚假性。它只是一种完全的不相关性——明显地无法为你的目标所使用。把萨特命题置于斯宾诺莎命题的前面，就像把一个自行车打气筒放到一位沟渠开挖工人手里一样，或者把一根码尺放到一位脑外科医生手里一样——它甚至连无用的候选者都不是。[1]

那么在萨特和斯宾诺莎之间是否就不可能有争论了呢？在皮亚诺和反技术学家之间是否就没有沟通了呢？它使在这里的所有差异变成了我们究竟是在讨论“争论”还是在讨论“沟通”的差异。纵使在尚未介入某个争论的情况下，我们既会有沟通，也会有分歧。实际也往往如此。每当我们发现难以找到共同前提的时候，每当我们不得不承认分歧的时候，每当我们开始讨论“趣味差异”的时候，那种情况就会发生。沟通并不比同意要求运用更多工具来追求共同的需要。争论要求就哪些需要优先于另一些需要达成一致。斯宾诺莎主义者和萨特主义者分享的语言和常识反映了这样一个事实，双方都需要食物、性、庇护、书籍和大量其他事物，他们经常以非常相似的方式获得这些事情。他们就哲学问题展开富有成果的争论反映了这样一个事实：没有一方对导致另一方去哲学化的特殊需要予以足够的重视。与此相似，两位画家无法就如何绘画达成一致反映了这样的事实：没有一方对导致另一方去作画的需要予以足够的重视。说这些分歧是“仅仅哲学的”

---

[1] 关于真理的候选者命题和非真理候选者命题之对比的最佳考虑是威廉·詹姆斯在其名篇《信仰的意志》中关于“有生命的”思想自由选择和“无生命的”思想自由选择的差异的讨论。

分歧或"仅仅艺术家的"分歧，也就是等于说，当他们把哲学和绘画抛在一旁的时候，参与者便能够合作从事一些共同的计划。[1]说他们的哲学分歧或艺术分歧仍然是深刻而重要的，也就是等于说，没有一方考虑到那些其他的计划对他们的生活是至关重要的。

处理事情的这样一种方式似乎忽视了这样一个事实：萨特主义者有时会转变为斯宾诺莎主义者，无神论者有时会转变为天主教徒，反本质主义者有时会转变为本质主义者，形而上学家有时会转变为实用主义者，反之亦然。从更一般的意义上讲，它似乎忽视了这样一个事实：人们改变了他们的核心计划，他们改变了他们的自我形象中以前曾经以为是最珍贵的那些部分。无论如何，问题是，这究竟是不是作为一个争论的结果发生的。也许有时它的确如此，但是这只能算是一个例外。不仅对他本人，而且对他的亲友来说，这些转变的确是典型地不可思议的。短语"他变成了一个新人，你都认不出他了"典型地意指"他已经不再理会他曾经站在另一边孜孜不倦地求索过的关于这些争论的要点、相关性或趣味了"。

无论如何，常识像古希腊哲学一样认为，转变将通过争论而发生。常识希望，这些转变将不像某人忽然之间堕入情网

① 这个类比不应该作为关于哲学性质的"审美"理论被建构起来，它只是关于绘画性质的一个"哲学"理论。实用主义者并不怎么使用康德在认知事物、道德事物和审美事物之间作出的区分。我并不打算说哲学具有的"认知"程度比人们一直认为的程度要少一些，但只是想指出如下两种情景的差异，一是就可供选择手段展开富于成果讨论的目的存在着充分的同意，另一是就可供选择手段展开富于成果讨论的目的不存在充分的同意。但是这个差异不一定是明显的，在全心全意地致力于这些相同的目的和无法理解一个参与者何以会不如没有分享其自身目的的人那么疯狂之间存在着连续性。

爱上一个极其与众不同的人，而类似于他逐渐地认识到了自己的灵魂形态。苏格拉底的假说是，可取的转变是自我发现的事情，而不是自我改造的事情。这一假说使柏拉图的如下学说成为必需：从大体上讲，每个人的灵魂都有相同的形态：这一形态取决于对于形式的记忆。在后来的哲学那里，它变成了对“理性”的信念，理性要么成了透过表象抵达实在的官能，要么变成了深深地埋藏于我们心中的一组基本真理，有待于我们通过论证使它发扬光大，使之重现于光天化日之下。相信理性，从另一层意义上讲，就在于不仅相信存在着像人性这样的事物，而且相信人性是独一无二的，是不为我们和其他动物共享的事物。根植于人类身上的这个独一无二性使我们成为认识者而非简单的使用者，并因此使我们能够通过争论而不是诉诸非理性的武力来获得改造。

当然，我们反本质主义者不相信存在着这样一种官能。因为没有事物具有内在的本质，所以人类也没有内在的本质。但是我们愉快地承认在某个方面人类是独一无二的：正常的、成人的、适当地社会化了的和受过训练的人类处于一组独一无二的关系之中。由于这些人能够使用语言，因此他们能够描述事物。就我们所知，没有一个其他事物能够描述事物。数字和物理力量能够彼此越来越大，但是它们无法彼此描述为更大者。而我们就是如此描述它们的。植物和其他动物能够相互作用，但是它们在这些相互作用方面的成功不是一件它们日益发现了更有益的彼此重新描述的事情。我们的成功在很大程度上正是发现了这些重新描述的事情。

达尔文使得本质主义者难以把高级类人猿看作忽然获得了称作“理性”或“智力”的某种额外附加成分的生命，更不用

说较复杂的狡猾性在一些低级类人猿身上就已经得到了证实。这是自从达尔文以来，本质主义哲学家们倾向于少谈些"心灵"而多谈些"语言"的原因。像"符号"、"象征"、"语言"和"话语"已经变成了我们这个世纪哲学的时髦词语。就如同在上个世纪，"理性"、"科学"和"心灵"等也是当时的哲学的时髦词语。诚然，借助于日益增长的狡猾程度，符号化能力的发展产生了对进化考虑的怀疑。但是，本质主义哲学家已经忘记了，他们用"语言"取代"心灵"是为了适应达尔文，像他们的先驱者提出关于后者的问题那样，他们正好继续提出了关于前者的相同问题。

如我前面说过的那样，这些问题产生于把语言看作第三物，看作介于主体和客体之间的东西，并形成了一道关于事物是如何自在存在的人类知识的屏障。不过，为了保持对达尔文的信念，我们就应该把词汇"语言"不是看作对于具有其自身内在本质的事物的命名，而是看作缩写宇宙其余部分各种各样错综复杂的相互作用的一条途径，那些相互作用是独一无二于这种高级类人猿的。这些相互作用表现为运用一组噪声和符号来促成团体活动，用工具来协调诸个体的活动。

这些类人猿与其他客体建立的新关系不仅简单地通过使用符号 X 来指示团体其他成员注意到客体 A，而且通过使用一些不同的符合指导着对 A 的注意。与此相应，A 可能起着一些不同目标的作用。用哲学的行话来说，人们可以说，当且仅当有机体开始运用一个语义学的元语言并且能够在紧张语境中表述各种语词的时候，那个行为才变成了适当的语言行为。用更直白的话来说，当我们能够用以下方式来谈论事物的时候，这种活动就不仅仅是语言行为了。诸如，"它也叫

'Y',不过依照你的目标,你会把它描述为 X",或者,"你完全有理由称它为 X,但是它仍然不是 X。"因为只有在那种情况下,我们才不得不专门地使用像"意义"、"真理"、"指称"和"描述"等语言学概念。只是到了现在,把类人猿描述为"由 X 给出的意义 A"或"错误地相信所有的 A 是 B"不仅是有用的,而且几乎是必需的。

视语言为应付客体而不是再现客体的工具,视语言为替不同目标提供着各种不同的工具,以这个达尔文途径来看待语言显然地使类人猿难以成为本质主义者。因为它难以认真地对待如下观念:关于 A 的某个描述能够比另一个描述更"客观"或"更贴近 A 的内在本质"。工具与它们应付的事物的关系简单地是针对一个特殊目标而言的效用的事情,而不是"符合"的事情。一个胃唧筒并不比一个听诊器更接近人的本质,一个电压测试仪并不比一个起子更接近电子用具的本质。除非我们和亚里士多德一起相信,在认识活动和使用活动之间存在着差异;除非我们相信,存在着一个区分于所有其他目标的称作"认识真理"的目标,否则的话,我们将不认为关于 A 的某个描述比其他诸如此类的描述"更精确"。因为像效用一样,"精确"是调整某客体和其他客体的关系的事情,是把一个客体置于适当语境中的事情。它不是获得正确的客体的事情。在亚里士多德的意义上,获得正确的客体就是使客体脱离了所有关系之后所看到的或所呈现的东西。

正如亚里士多德式的人类知识考虑没有给关于这种知识的达尔文式理解留下余地一样,对语言能力发育的进化论描述使得本质主义的思考方式难以成立。但是,你应该再次注意到,假如我试图让你相信思考语言的达尔文途径——以及

从广义上，达尔文的、实用主义的思考真理的途径——是客观地真的途径，那么它将与我自己的反本质主义不一致。我想要阐发的所有思想的宗旨是，它是一条有用的途径，对特殊目标有用的途径。我在这里所能做的工作是向你重新描述人类和宇宙其他部分的关系。像任何其他描述一样，对这一描述的判断务必基于针对一个目标的效用而作出。

所以，现在通过转向如下问题来结束本文似乎是适当的：为了什么目标，反本质主义者认为他对知识和探索的描述，对人类文化的描述，与亚里士多德的描述和本质主义的描述相比，是不是一个更好的工具？尽管我已作出了多次回答，不过在此不妨对它作出明晰的表述。实用主义者认为，反本质主义存在着两大好处，其一是，采用反本质主义使得提出许多传统哲学问题不再成为可能。其二是，采用反本质主义使得与达尔文达成协议变得更加容易。由于我在以前的几部著作（特别是《哲学和自然之镜》）中曾经讨论过这种哲学治疗活动，对事物的反本质主义描述使得这种哲学治疗活动成为可能，在这里我将集中讨论第二大好处。

我赞成杜威的如下见解，哲学的职责在于对旧言谈方式和新言谈方式起中介作用，旧言谈方式是为了完成早期趣味而发展起来的，新言谈方式是为了满足新要求而发展起来的。如他指出的那样：

假如如下情况得到了认可，在处理终极实在的伪装之下，哲学一直致力于探索体现在社会传统中的各种珍贵价值，哲学发端于各种社会目标的相互抵触，产生于伴随着难以调和的各种当代趋势之诸多传统典章制度的冲突，那么由此可知，

未来哲学的任务便在于澄清人们就其所处时代之社会斗争和道德冲突而言的各种理念。①

由于达尔文的《人类的起源》发表而促成的社会斗争和道德冲突已经基本上被世人所遗忘。不过在我看来，哲学仍然赶不上达尔文，仍然难以直面达尔文提出的挑战。我认为，在体现在社会传统中的各种珍贵价值和达尔文就我们与其他动物之间的关系而不得不说的那些话之间，仍然存在着大量的调和工作要做。在我看来，杜威和达尔文是千方百计地帮助我们完成这项调和工作的哲学家。

从这个角度来看这些人的工作，对他们所完成的工作与休谟和康德所做的工作进行比较是有益的。后来的哲学家面临着把17世纪新科学与欧洲从斯多葛主义和基督教等源泉中继承过来的道德词汇调和起来的任务。对这个问题的解决办法是，把人类理性等同于动物理性，把人类道德等同于动物也会表现出来的对其同类成员的慈善趣味。当他完成了这项工作时，在如下意义上，认识现实和应付现实之间的区分已经真的变得模糊不清了，休谟是一位原始实用主义者。但是众所周知的是，休谟的解决方案令大多数读者——尤其是德国读者——极为震惊，他们把它当作是一种矫枉过正。他们认为人类的知识——尤其是关于普遍而必然的真理的断言——必须从休谟那里被抢救出来。

康德提出了另一个解决方案，黑格尔认为它仍然残留着太多的怀疑论和失败主义成分，即过于休谟主义和原始实用

① 约翰·杜威：《哲学的改造》，《约翰·杜威中期著作集》（卡本代尔，伊利诺伊州：南伊利诺伊大学出版社，1982年），第Ⅻ卷，第94页。

主义。但是不如黑格尔那么野心勃勃的哲学家大多愿意采取康德方案的某个形式。在普遍性和必然性的形式里，通过在“产生了现象界的先验图式”和“填充那个图式的既是经验的又是仅仅现象的内容”之间作出区分，康德保留了这个无条件的断言。通过把它置于把道德事物和本体事物与现象事物和经验事物隔离开来的高墙之后，康德使我们的传统道德词汇具有了免疫力，尤其使处于无条件道德义务下的我们的断言具有了免疫力。通过创造这个体系，他赢得了这样一些人的衷心感谢，就像费希特的《人的使命》的主人公一样，他们一直担心，他们作为道德代理人的自我形象可能难以幸免于细胞力学。

这样，康德帮助我们抓住了某个非关系事物的理念，因为是无条件事物而成为非关系事物的理念。普遍必然的先天综合真理和无条件的道德命令是安全的，因为细胞力学的世界不是实在的世界。实在的世界是这样一个世界，居住于其中的我们，置身于我们的经验的背后，也就是说，我们建构了现象界，那个世界就是我们原来是非经验的、非实用主义的和道德的代理人而居住的世界。康德由此帮助我们把握住了这样一个理念，在我们和其他动物之间存在着重大的差异。由于动物是知觉贫乏的生命，对它们来说，每一事物都是相对而实际的。但是我们拥有着某个本体的和先验的方面，我们逃避了相对性的一面。所以，我们便希望认识真理，那是在一种非培根意义上的“认识”，在那种意义上，“认识”无法被还原为“使用”。我们便希望做事正确，那是这样一种意义上的“正确”，它无法被还原为“对幸福的追求”或“对慈善本能的发扬光大”。

无论如何，与过去相比，达尔文使得人们要想成为一个康德主义者变得更加困难了。一旦人们开始尝试用达尔文提出的“猿的后代”——尼采称作“聪明的动物”——的图画来描绘他们自身，他们便发现难以把自身看作具有某个先验方面或某个本体方面的了。此外，经弗雷格和皮尔斯争论之后，以及在赫尔德和洪堡的期望之下，随着达尔文进化论提出“我们的物种具有的与众不同的特征是语言，[①]而不是意识或精神”的主张，达尔文进化论使得把所有的人类行为——包括以前解释为实现了“认识无条件真的事物”和“做无条件正确的事”之欲望的“较高级”行为——都当作动物行为的延续成为可能。因为语言的起源，不像意识的起源，或者不像称作“理性”的具有把握事物内在本质能力的官能的起源，是用自然主义观念使可明白的。我们能够对“动物如何逐渐学会讲话”的问题作出洛克称作“明白的历史的考虑”，但是我们无法对“它们如何停止对付现实而开始再现现实”的问题作出明白的历史的考虑，更不用说对“它们停止仅仅做现象的生命且开始建构现象世界”的问题作出明白的历史的考虑了。

---

① 参阅曼弗雷德·弗兰克：《什么是新实用主义？》（明尼阿波利斯：明尼苏达大学出版社，1984年），第217页：“语言学转折是从意识哲学范式向符号哲学范式的转换。”就指出了赫尔德和洪堡18世纪语言观与德里达和维特根斯坦共同的语言观之间的连续性的意义而言，弗兰克的那本书是极有价值的。特别是在第129页，他对赫尔德的断言“我们的理性唯有经过虚构才得以形成”和尼采更著名的断言“语言是各种隐喻、换喻和拟人组成的流动大军”所作的比较使我们认识到，反本质主义至少像如下建议那么古老：不存在始基语言，不同的语言，包括我们自己的语言，服务于不同的社会需要。阅读弗兰克导致人们产生这样一个念头：假如黑格尔当时遵从赫尔德的领导，并因此被他教会“多谈些社会需要，少谈些绝对知识”的话，那么西方哲学或许就不会熬过如此艰难的一个世纪了。

当然，我们仍然可以支持康德，我们仍然可以主张，达尔文像牛顿一样仅仅是一个关于现象的故事，而先验故事优先于经验故事。但是，我设想并希望，一百多年来对达尔文经验故事的吸收和提炼已经使我们不适合于去听那些先验故事了。在那些年里，我们已经逐渐地用为我们自己创造出一个更加美好的未来，建构出一个乌托邦民主社会，取代了站在时间和历史之外来观看我们自身的企图。反本质主义是那个转变的一个表现。愿意把哲学看作对我们的自我创造而非自我认识的辅助是那个转变的另一个表现。

1.3　没有原则的伦理学

我一直在建议，我们应该把实用主义看作改变我们的自我形象的尝试，以便使之与达尔文的如下断言保持一致：我们只是在我们的行为的复杂性上区别于其他动物。把人看作是在知觉上聪明的动物，也就是抛弃古希腊人把人自身区别于哺乳动物的方式。柏拉图和亚里士多德提出，其他动物生活在感觉表象的世界里，它们的生命在于适应这些表象的变化，因此它们缺乏认知能力，因为知识在于透过表象而直达实在。与此相反，实用主义者——既在物理学意义上也在伦理学意义上——把探索当作对适应的追求，尤其是当作对适应我们的人类同胞的追求，我们称之为"对于可以接受的得到了正当性辩护的且最终获得同意的追求"。我的主张是，我们应该用这后一个追求取代关于追求真理的传统描述。

在上一章里，我把实用主义展示为反本质主义——即打

破事物内在特性和外在特性之区分的尝试——的一个总体化形式。通过把每一个事物全部思考为彼此处于关系之中的，实用主义者企图放弃在实在和表象之间的区分。实用主义者希望使怀疑论者提出如下问题变得不再可能："我们关于事物性质的知识是否符合事物实际存在的方式？"他们用如下的实践问题取代了这个传统问题："我们描述事物的方式，我们把一些事物与其他事物联系起来的方式，是否旨在使它们能够更适当地满足我们的各种需要，尽可能好地满足我们的各种需要？换言之，我们能够做得更好吗？我们的未来将比现在更好吗？"

在这一章里，我将转向讨论道德和审慎之间的区分。这个区分从传统上讲是通过把无条件祈使义务与有条件假言义务对立起来而引导出来的。实用主义者对如下说法持怀疑态度：任何事物都是无条件的，因为他们怀疑任何事物真正是或可能是无条件的。因此，通过抛弃"无条件性"观念，他们有必要重新解释道德和审慎的区分，道德和便利的区分，以及道德和自利的区分。

杜威曾经建议，通过惯例性社会关系和非惯例性社会关系的区分，我们应该重构审慎和道德的区分。他把"审慎"看作像"习惯"、"习俗"之类同一个概念家族的成员，所有这三个语词都描述了某些相似的又相对地无可争议的途径，借助于那些途径，个体和团体适应着他们的非人类环境和人类环境的各种压力和张力。留意草丛中的毒蛇，对陌生人的信任不如对自己家人的信任，这两种情况都显然地是"审慎的"。"审慎"、"便利"和"效率"都是用来描述如此"对环境之惯例的和无可争议的适应"的术语。

另一方面，当争论产生时，道德和法律便随之而来了。当我们无法得当地处理那些自然产生的事情的时候，当惯例已经不再足够好的时候，或者当习惯和习俗已经不再足够的时候，我们便发明了道德和法律。当个体需要开始与家庭需要发生冲突的时候，当他的家庭需要与其邻居的需要发生冲突的时候，当经济张力开始把其共同体分化为敌对阶级的时候，或者当那个共同体必须与一个异己的共同体打交道的时候，这些习惯和习俗将不再足够。按照杜威的考虑，像习惯和法律的区分一样，审慎和道德的区分是一种程度——自觉审议和明确阐述各种戒律之需要的程度——的区分，而不是一种类的区分。对于像杜威这样的实用主义者来说，在有用的事物和正确的事物之间，不存在类的区分。因为，如杜威说过的那样，"'正确'仅仅是用来表示别人施加于我们的各种具体实际要求的一个抽象名称，假如我们要想生存下去，我们就有义务对那些要求给予一定的考虑。"[①]尽管他们错误地认为功利简单地是一件趋乐避苦的事情，但是当他们把道德事物和正确事物等量齐观的时候，功利主义者是正确的。杜威赞成亚里士多德但反对边沁，他认为，人的幸福无法还原为快乐的积累。

不过，从康德的观点看，亚里士多德、边沁和杜威同等地对道德的真正本质茫然无知。对康德主义者来说，把道德义务等同于使人的行为适应于其他人类需要的要求既恶毒又愚笨。在康德主义者看来，杜威似乎混淆了责任和自利，混淆了

① 约翰·杜威：《人的本质和行为》，《约翰·杜威中期著作集》(卡本代尔，伊利诺伊州：南伊利诺伊大学出版社，1983年)，第XIV卷，第224页。

道德法则的内在权威和当一个人无法战胜对手时与其进行妥协性谈判的需要。

杜威很了解这种康德式批评。这是杜威试图回答这种批评的段落之一：

据说，道德蕴含着使事实屈从于理想的考虑，而在此呈现的观点[杜威本人的观点]要使道德从属于单纯事实，这等于剥夺了道德的尊严和权限……这个批评是建立在一个虚假分离之上的。它实际主张的是，要么理想标准先于习惯，并授予习惯以理想标准的道德等价物，要么作为处于习惯之后且从习惯演化而来的东西，它们仅仅是意外的副产品。但是它将如何处理语言呢？……语言萌发于稚童的咿呀乱语，产生于所谓的"体态"的本能运动和外界压力。但是，语言一旦产生，便永远是语言，并且作为语言来操作。①

杜威把语言和道德进行类比的寓意是，不存在这样一个时刻，到那时，语言停顿下来，不再成为对于由其他人类行为提供的刺激的系列反应，而开始成为表达信念的工具。同样，不存在这样一个地点，在那里，实践推理将不再是审慎的，而且变成了特别地道德的；不存在这样一个地点，在那里，实践推理将不再只是有用的，而且开始拥有权威。

像康德一样，一些人把道德看作源自于一种为人所特有的称作"理性"的能力，却把审慎看作人和其他哺乳动物所共同具有的某种能力。杜威对这些人的回答是，专门为人类所独有的东西是语言。但是语言的历史是一个关于逐渐增长的复杂性的单纯故事。我们了解从尼安德特人的叽里咕噜声和

① 杜威：《人的本质和行为》，第56—57页。

抱怨如何演进到德国哲学的鸿篇巨作的故事比我们了解的从阿米巴虫如何演化到类人猿的故事并非更不连续。这两个故事是一个更大故事的组成部分。文化进化是生物进化的进一步发展，期间并不存在某个中断。从进化论的观点看，在叽里咕噜声和哲学著作之间不存在除了复杂性之外的差异。不过，使用语言的动物和不会说话的动物之间的差异，不从事自觉的集体的道德考虑的文化和从事着自觉的集体的道德考虑的文化之间的差异，既是重要的也是明显的，虽然这些差异都只是程度的差异。从杜威的观点看，鲜明地区分了理性和经验、道德和审慎的那些哲学家千方百计地把一个重要的程度差异转变为一个形而上学的类的差异。他们借此为自己建构了一些问题，那些问题既然是人为的，因此也是无法解决的。

杜威认为，康德的道德哲学在于采纳了这样一种学说，"那种学说主张，理性本质是完全的普遍性（因此是必然性和不变性），带有像逻辑学学究那样一本正经的严肃性"。[①]康德企图根据"可普遍化"的惟一理念而对"实践"给出忠告，杜威把它解释为并非对后果的全盘无动于衷，而仅仅在于提供了"一个广义的不偏不倚的后果观念"。杜威说，绝对命令所做的一切都旨在褒奖"这样一个习惯：询问在一个相似情景下我们将被如何处理的习惯。"[②]在杜威看来，使"现有规则适用于解决当时引人注目的任何一种道德难题"的企图产生了胆怯心理，其胆怯程度通过对权威威望的爱而得到了强化。杜威

---

① 杜威：《人的本质和行为》，第 168 页。

② 同上书，第 169 页。

认为，只有这样一个施虐—受虐倾向才会导致这样一个观念："缺乏永远固定且普遍适用的现存原则等于道德的混乱。"①

杜威对康德看待区分道德和审慎方式的标准批评也是如此。我现在想要转向另一个区分：理智和情感的区分，思维和感觉的区分。这将导致我把杜威的观点与安尼特·贝尔的观点联系起来。贝尔是当前重要的女权主义哲学家之一。她把大卫·休谟视为其模范。她称赞休谟是"女性道德哲学家"，因为休谟愿意把情感，实际上是同情，当作道德意识的核心。她还称赞他"非理智化和非神圣化了道德努力……把它比作对无耻之徒或卑鄙小人施行各种社会控制的人类努力"。②尽管贝尔很少提到杜威，杜威也很少大篇幅地讨论休谟的道德哲学，但是，这三位富有战斗精神的反康德哲学家在大多数论断上是站在一边的。所有这三位哲学家都不相信"道德义务"的观念。杜威、贝尔和休谟都会赞成尼采的如下论断：前苏格拉底的古希腊人是无所"畏惧"的，而对作出艰难选择的畏惧导致柏拉图去探索不变的道德真理。所有这三个人都认为，即使在没有自作自受地加上不可变的无条件的义务的情况下，人类生活的暂时条件也已经足够艰难了。

贝尔曾经指出，我们应该用"适当信任"观念取代"义务"观念作为我们的核心道德概念。她曾经说道：

不存在这样一个道德理论的地盘：它在哲学上考虑得较

---

① 杜威：《人的本质和行为》，第164页。

② 安尼特·贝尔：《心灵的姿态》（明尼阿波利斯：明尼苏达大学出版社，1985年），第147页。

多，而作出的道德承诺较少，它不单纯是对我们的证明、批评、抗议、反叛、对话以及决定等习惯和风格的考虑。[①]

在一些让人联想起杜威的话的语词中，贝尔说，“在道德哲学中，另一个传统是唯理论的、以法则为后盾的传统”，[②]这个传统断定“每一个道德直觉背后都有一条普遍规则”。[③]那个传统断定，休谟把道德进步考虑为情感进步的企图没有考虑到道德义务。但是，按照贝尔的观点，正如按照杜威的观点一样，不存在需要给予考虑的东西：道德义务并不具有不同于传统、习俗、习惯的一个自然或一个起源。道德就是一个新的有争议的习惯。我们感到审慎并不是崇高的而道德是崇高的，这种感觉仅仅在于承认，同去做那些自然而然的事情相比，去尝试我们相对地不敢尝试的事物是比较危险的，也是具有较大风险的。

贝尔和杜威都认为，许多传统道德哲学的核心缺陷一直在于这样一个自我神话：把自我视为非关系的自我，视为独立于他人关怀而自存的自我，以及视为考虑到他人需要而必需给予限制的冷漠的心理变态者的神话。这是这样一幅自我图画，自从柏拉图以来，哲学家们根据“理性”和“情感”的划分来表达的一幅自我图画，不幸的是，休谟在他本人对柏拉图著名的颠倒中永恒化了这个划分：他的断言是，“理性是且应当是情感的奴隶”。因为自从柏拉图以来，西方人建构了理性和情感的区分，并使之呼应于普遍事物和个别事物的区分、无私事

---

① 贝尔：《心灵的姿态》，第 232 页。
② 同上书，第 236 页。
③ 同上书，第 208 页。

物和自私事物的区分。宗教的、柏拉图的和康德的传统就这样使我们作出了真正自我和虚假自我的区分，听从良知召唤的自我和仅仅"专营自私"的自我的区分。后一个自我仅仅是审慎的，还谈不上是道德的。

贝尔和杜威都主张，作为冷漠的、自利的、斤斤计较的心理变态者的自我的这一观念必须给予抛弃。假如我们真正是这样的自我，那么"为什么我应该是道德的?"这个问题将永远无法得到回答。一旦我们自作自受地把自己描述为这样一些自我，那么每当我们面对神圣命令时，或者，每当我们面对康德的实践理性法庭时，我们便感到有必要惩罚我们自己。但是假如我们听从实用主义者的劝告，把每一个事物都看作由它与每一个其他事物的关系建构起来的，那么我们就容易摆脱某个谬论，杜威把它描述为"超越作为自我的本真实际而进入为了自我的永恒虚构之中"。[①]只要我们接受杜威称作"关于自我的固定性和简单性的信念"，我们就会承认这个谬论，并继续认为自我是一个必需给予限制的心理变态者，杜威把这个信念与"神学家的教条"联系起来，那些教条讲的是"灵魂的统一性和现成的完整性"。[②]但是他或许会同样地把它同柏拉图《斐多篇》的论断或康德"道德自我是一个非经验自我"的学说联系起来。

假如我们把这些统一性和现成的完整性观念抛到一边，那么我们便会和杜威一起说，"(除了它已经使自身置于常规之中以外)自我一直处于生成的过程之中，任何一个自我都有

---

① 杜威:《人的本质和行为》，第95页。

② 同上书，第96页。

能力把许多前后不连贯的自我，不和谐的气质囊括于自身之中。”[①]如戴维森已经证明的那样，这些各自不连贯的自我极大地自然化和非神秘化了弗洛伊德的无意识观念。[②]但是弗洛伊德和杜威之间的最重要联系是贝尔所强调的联系：在产生非心理变态者——即发现对他人的关爱是完全自然的人类自我——中家庭的角色，特别是母爱的角色。贝尔用杜威或许会如此书写的语词说道："信仰上帝的世俗等价物……就是相信人类共同体及其进化程序，也就是相信众多的认知野心和道德希望”。[③]不过她把那个信念看作以我们大多数人对于我们的父母和兄弟姐妹的信念为基础才得以确立起来的。使一个家庭结成一体的确信是贝尔支持世俗信念的模型，那个信念将把现代的后传统社会结成一体。

弗洛伊德帮助我们认识到，只有当我们丧失了父母的爱的时候，以及当我们丧失了这种爱在孩提时代产生的信任的时候，才会有心理变态者，即其自我概念没有包容与他人的关系的人。要想理解贝尔的观点，也就是要求我们了解并考虑这样一个问题："我是否对我的母亲、我的妻子、我的孩子有一种道德义务?"在这里"道德"和"义务"似乎是难分彼此的。因为做一个人有义务做的事情与做一个人自然地做的事情形成了对比，并且对于大多数人来说，迎合家庭成员的需要是世上

---

① 杜威：《人的本质和行为》，第96页。

② 参阅唐纳德·戴维森：《非理性的似是而非》，载《研究弗洛伊德论文集》，理查德·瓦尔汉姆和詹姆斯·霍布金斯编（剑桥：剑桥大学出版社，1982年）。在其《心理分析的心灵：从弗洛伊德到哲学》（剑桥：剑桥大学出版社，1993年）中，玛希亚·卡维尔引申和发挥了戴维森的弗洛伊德观。

③ 贝尔：《心灵的姿态》，第293页。

最自然的事情。这些迎合活动自然地发生着，因为我们大多数人至少部分地通过我们与我们的家庭成员的关系来规定我们自己。我们的需要和他们的需要多半是重叠的；假如他们不幸福，我们也不会幸福。我们不会自己吃得津津有味，却让自己的孩子挨饿；那将是不自然的。那么它是否也将是不道德的呢？如此说有点儿让人感到奇怪。人们只有在遇到了一位也是心理变态的唯我的家长，其自我感与其子女没有任何关系的情况下才会使用这一术语，即依照决定论的设想，这种人的人格是由“优先选择序列”而非同情心建构的。

相比之下，因为门外有正在挨饿的人，所以我会感到有一个专门的道德的义务既剥夺了我的子女也剥夺了我自己去占有一个可获得的食品份额。“道德的”一词在这里是适当的，因为这个要求不如养育我的子女那样是自然的。它与我的自我感也不太有密切的联系。但是，假如它被编织进作为去养育我的家庭的自我观念之中，那么去养育饥饿的陌生人的愿望当然会变得迫切起来。随着构成那些自我的各种关系的日益扩大，个体的道德发展和整个人类的道德进步是一件重新标识人类自我的事务。这个扩大过程的理想限度是由基督教和佛教对圣徒身份的考虑所设想出来的，理想自我是对任何一个人（甚至任何一个其他动物）的饥饿和苦难都会强烈地感到痛苦的自我。

假如术语“道德”脱离于语言，那么这个过程也将得以完成。因为将不再存在任何一条途径，也将不会有任何一个需要，去对做自然的事和做道德的事情进行比较。我们都将拥有康德所谓的“神圣意志”。术语“道德义务”日益变得不适用于我们把他们确认为我们愿意给予帮助的那些人的程度：到

那时，当我们讲起他们的故事时，我们讲的也是我们自己的故事。[1]与因一场忽然降临的灾难而变得一贫如洗的一位旧朋友，一个邻居，一个密切的生意伙伴共渡难关是很自然的。不太自然的是与遭遇同样不幸的某个一面之交者或者陌生人共渡难关。在一个饥饿常见的世界里，从自己子女口中拿走食物，却给了一位挨饿者及其子女，这是很不自然的。但是假如陌生人及其子女站在你的门口，你便会感到有义务去做同样的事。在如下情况下，术语“道德”和“义务”便会变得更加易于理解：你剥夺你的子女希望得到的某些东西，以便把钱寄给你从未谋面的一个国家的饥民，但是假如你遇到他们，你可能会对他们感到反感，你不会与之做朋友，不会让你的子女与之联姻，并且他们告诉你他们闹饥荒只是为了引起你的关注。但是基督教教导西方人要向前看到这样一个世界，在那里，将不再存在这样的人；在那里，大家都是兄弟姐妹。在这样一个世界里，将决不会存在谈论“义务”的场合。

当在康德传统中的道德哲学家把同情等同于偏见并告诉我们“从一个严格的道德的观点看”，在某人自己的饥饿的孩子和世界另一头随意挑选出来的饥饿的孩子之间不存在差异的时候，他们便是在对这个所谓的“道德的观点”和他们称作“仅仅自利”的观点进行对比。隐藏于这个说法背后的观念

---

[1] 在这里我援引了丹尼尔·丹尼特的一个给人以重大启示的自我观：自我是“叙事的重心”，载于他的《得到了解释的意识》（剑桥，麻省：麻省理工学院出版社，1990年）。在一篇讨论丹尼特的论文中，我试着发挥在本部分第2章提出的反本质主义，在那篇论文中，我指出，适用于自我的东西也是适用于一般客体的东西。实用主义者应该把所有的客体都看作是描述的重心（《整体论、意向性和先验的野心》，收入于我的《真理和进步》[剑桥：剑桥大学出版社，1998年]）。

是，道德和义务始于自利终止之处。杜威认为，这种说法的问题是，自我的边界是模糊的和灵活的。所以在这个传统中的哲学家千方百计地想要通过固定这些边界来消除这种模糊性。他们通过如下说法来做到这一点：自我是由一个优先选择序列构成的，例如，人将依照首先给予养育的次序作出排列。接着，他们要么把道德义务与优先选择作比较，要么通过把它们作为另一些优先选择而“主观化了”道德义务感。

这两类选择都存在着困难。假如你对道德义务和优先选择作比较，那么你就会有道德动机问题的麻烦：说一个人的行为违背了自己的优先选择有什么意义？另一方面，假如你不再区分道德和自利，并且说我们称作道德的东西就是以一定方式适应于别人的自利，那么你将被人指责为“情感论者”，被指责为没有领会康德在尊严和价值之间的区分。一条途径导致柏拉图试图回答的问题：“我为什么应该是道德的？”另一条途径导致另一个问题：“在给予饥饿的陌生人以食物的趣味和喜爱香草冰淇淋的趣味之间是否存在着任何差异？”更一般地说，一条途径似乎会导致一种二元论的形而上学，把自己的自我，并可能把整个宇宙一分为二较为高级的部分和较为低级的部分。另一条途径似乎导致了全盘抛弃我们对“高于”仅仅是动物性事物的渴望。

实用主义通常正是被谴责为这样一种抛弃。他们与还原主义者、行为主义者、感觉主义者、虚无主义者以及其他可疑分子归并到一起。我认为实用主义者反驳这种指责的最好辩护在于说：他也具有一个我们与动物有着差异的观念，但是，他的差异并不蕴含着一个鲜明的差异，不是无限事物和有限事物的差异，不是由康德的尊严和价值的区分、无条件事物和

有条件事物的区分、无关系事物和有关系事物的区分所证明的那种差异。确切地说，实用主义者把我们的差异看作灵活性程度的差异，尤其是自我的边界的灵活性程度的差异，能够构成一个人的自我的在关系上的纯粹量的差异。他把人类的兄弟姐妹情谊的理念不是看作非经验事物对经验事物的强行注入，也不是看作非自然事物对自然事物的强行注入，而是看作一个调整过程的顶点，那个过程也是一个重新塑造人的过程。

从这个观点看，道德进步不是一个增加理性的问题，不是一个逐渐消除偏见和迷信，使我们更清楚地看到我们的道德义务的事情。它也不是杜威称作“智能的增长”的事情，不是一个人研发实施行动的各种技能的增长从而自发满足着许多相互冲突的要求的事情。在这个意义上，纵使没有广泛的同情心，人也会非常聪明。把一个人的道德共同体的界限划到民族的、种族的或性别的边界既不是非理性的，也不是不明智的。但是它是不可取的，在道德上不可取的。所以，最好把道德进步看作一项增进敏感性的事情，一项增进对越来越多的人和事的反应能力的事情。正如实用主义者并不是把科学进步看作隐藏着远离于我们的实在之内在本质的表象之幕逐渐揭去的过程，而是看作对广大人民关心的问题作出反应的能力的不断增长的过程，尤其是看作对实施着更精确观察和进行着更精密实验的人民团体所关心的问题作出反应的能力的不断增长过程，他们把道德进步看作能够对广大人民的各种需要作出反应的能力的事情。

让我对科学和道德作进一步的类比。我在本部分的第一章中说过，实用主义者并不把科学探索或其他任何一种探索

看作是以真理为目标的探索，而是看作对更好的辩护能力的探索，看作要么通过支持我们以前说过的东西，要么通过决定说些不同的东西，来更好地应付对我们正在讨论的事物的怀疑的探索。以真理为目标的探索的麻烦是，你不知道你什么时候已经达到了真理，纵使你实际上已经达到了真理也是如此。但是你可以以更多的正当性辩护为目标，以缓和更多的怀疑为目标。从类比上讲，你无法以“做正确的事”为目标，因为你将从来都无法知道你是否达到了这个目标。在你去世很长时间之后，那些了解了更多情况的人、那些更加老于世故的人，可能会把你的所作所为判断为一个悲剧性错误，正如他们或许会把你的科学信念判断为仅仅在表示一个已经废弃不用的范式时才是可理解的一样。但是你可以以对痛苦具有更多的敏感性为目标，以更多需要的更大满足为目标。实用主义者认为，诱惑着我们人类的某个非人类事物观应该被如下观念所取代：使越来越多的人加入我们的队伍，考虑到越来越多的不同的人的各种需要、利益和观点。辩护能力是自己给自己的奖赏。没必要担心我们是否也将获得某种标以“真理”或“道德的善”的不朽奖章。①

科学持续地与之接近的“上帝之眼光”的观念一致于在各种道德进步阶段社会习惯与之接近的“道德法则”观念。“发

---

① 依我的理解，“普遍有效性断言”的观念，如被哈贝马斯和阿佩尔使用的那个观念，就是对于这样一个奖章的断言，因此不是必需的。尽管我完全赞成哈贝马斯关于用他称作“交往理性”取代“以主体为中心的理性”的可取性，但是我仍然把他对普遍性的坚持以及他对他称作“语境主义”和“相对主义”的厌恶，看作对普遍物的追求似乎是取代沉浸于偶然状态之中的惟一出路的某个阶段的哲学思想的残余。

现物理实在的内在本质"的观念和"澄清我们的无条件道德义务"的观念同等地引不起实用主义者的趣味，因为两者都假定了某个非关系物的实存，它不为时代更替和历史变迁所触动，它不受不断变化的人类趣味和需要的影响。实用主义者认为，两种观念都应该被关于广度的隐喻而非高度的隐喻或深度的隐喻所取代。科学进步是一项把越来越多的材料——来自显微镜和望远镜的材料，由肉眼获得的材料，经过实验获得的材料，以及早就一直存在着的材料——纳入于一个融贯的信念网络的事情。它不是一项透过表象而直达本质的事情。道德进步是一项具有越来越广大的同情心的事情。它不是一项越过情感事物而求达于理性事物的事情。它也不是一项来自下级的可能是腐败的地方法庭向执掌着一种非历史的、不会腐败的、超越了文化的道德法律的某个更高级法庭求救的事情。

从纵向距离隐喻向平面广度隐喻的这个转变密切相关于实用主义者对以复杂性程度的区分取代关于类的传统区分的坚持。实用主义者用"最有效地解释最广大范围的材料"的观念取代了"理论在某些结合处截断了实在"的观念。他们用"最大限度地温和的、敏感的富于同情心的人类"观念取代了康德的"善良意志"观念。虽然这种"最大化性"是无法达到的，但是你可以以"解释更多的材料"或"关心更多的人"为目标。你无法抵达探索的尽头，无论是在物理学领域，还是在伦理学领域。它就像是一个生物演化的尽头所指向的目标，它不仅要成为所有时代的最新继承者，而且成为所有时代注定将要孕育的一个新生命。从类比的意义上讲，你无法抵达道德的尽善尽美，但是与以前相比，你能够做到更多地考虑人们

的需要。

迄今为止，在这一章里，我一直在一个相当广泛的范围里指出实用主义者想要抛弃"无条件的道德义务"观念的理由。为了说得更具体更生动一些，我现在转向关于无条件性的另一个例子：无条件的人权观念。这些权利据说形成了政治思考和道德思考的固定边界。在美国法理学中，罗纳德·德沃金告诉我们，权利"胜过了"关于社会便利和效率的每一次考虑。在许多政治讨论中，如下见解是理所当然的：美国法院已经解释了的《美国宪法》所赋予的权利，在《赫尔辛基宣言》中所列举的那些普遍人权是毋需讨论的。它们是许多当代政治的不动的推动者。

从实用主义者的观点看，"不可让与的人权"观念既不好于也不坏于"服从上帝的意志"这样的口号。每当作为不动的推动者被提出时，无论这两个口号中的哪一个都只是说出了我们最后摊牌的方式，即我们已经用尽了我们的争论资源。谈论"上帝的意志"或谈论"人权"，像谈论"家族的荣耀"或谈论"处于危难之中的祖国"一样，都不是哲学分析或批评的适当对象。想在它们的背后挖掘出什么是徒劳的。其中没有一个观念能够被分析，因为它们都是这样一些说话方式："我只能这样，我别无选择。"所有这些行动理由还不如声明：他已经对问题作了通盘考虑并作出了决定。

把道德规则看作依赖于形而上学的哲学家每当提出诸如"但是真的有上帝存在吗？"或"人类真的拥有这些权利吗？"之类的问题时便把这些观念给逼急了。这些问题假定，道德进步至少部分地是日益增进的道德知识的事情，那种知识是关于独立于我们的社会实践的某种东西的知识：是关于像"上帝

的意志"或"人性"这样的事物的知识。这个形而上学建议容易受到尼采建议的攻击：上帝和人权都是迷信，是弱者为了抵抗强者以自保而提出的诡计。有鉴于形而上学家通过如下断言来回答尼采：存在着相信上帝或相信人权的一个"理性基础"，实用主义者却回答说：诡计没有什么不好。实用主义者会高兴地赞成尼采的如下见解：人类兄弟情谊的理念只会产生在弱者身上，只会产生在受到尼采过度崇拜的勇敢、强壮而快乐的斗士所摆布的那些人的身上。但是，在实用主义者看来，与苏格拉底长得丑陋不利于他思考爱的本质相比，与弗洛伊德有点儿私下神经质不利于他思考爱的本质相比，或者与牛顿的神学天体论动机不利于他思考力学相比，这个事实同样也不利于关于人权理念的考虑。一旦你抛弃了理性和情感的区分，你就再也不会因为它的起源而歧视一个好的理念了。你按照它们的相对效用而非它们的来源来划分各种理念。

实用主义者认为，唯理论形而上学家和尼采之间的争论是没有意义的。[1]他们赞成尼采的如下说法：关于人权的讨论仅仅是概括我们的实际或假定的实践的某些方面的一条便利途径而已。在实用主义者看来，从类比的意义上讲，说"实在的内在本质由原子和虚空所构成"是关于"我们的最成功的科学定义把宏观结构变化解释为微观结构变化的结果"的一个说法而已。说"上帝要求我们把陌生人迎接到我们的家里来"等于说"慷慨是我们的教会最引以自豪的美德之一"。说"出

---

[1] 在本人的《人权、理性和情感》一文中，我强调了这一见解，该文载于《人权论：牛津阿姆尼斯蒂讲座，1993》（纽约，基础图书出版社，1993年），并重印于本人的《真理和进步》（剑桥：剑桥大学出版社，1998年）。那篇论文对我在此概述的人权观作了更为展开的论述。（该文也收入本文集之中。——译者）

于对人权的尊重要求我们施行干预，把犹太人从纳粹手中拯救出来，或者把波斯尼亚穆斯林从塞尔维亚人手中拯救出来”，等于说“干预的失败将使我们自身感到不安，因为我们知道我们的邻居正在挨饿，而我们却拥有着充足的食物，这种不安令我们吃不下饭”。谈论“人权”等于“通过使我们自己等同于某个由相似思想的人所形成的共同体来解释我们的行为，那些人发现以某种方式来行动是自然的”。

我刚才作出的诸如此类的断言——“说‘如此这般’等于说‘这般那样’”——往往被人借助于实在和表象的区分而得到解释。因此，在知识和意见的区分或理性和情感的区分的迷惑之下，具有形而上学倾向的思想家将把我的断言解释为“非理性主义的”或“情感主义的”断言。但是实用主义者并不过于计较这些断言实际上是关于什么的断言，即并不过分计较如下断言：“表面上是一种事实的东西其实是一种价值”，或者“表面上是一种认知的东西其实是一种情感”。确切地说，这些断言是就讨论提出什么的实际建议，是就在道德问题上的争论最好引入的有关观念而提出的建议。就原子这个主题来说，实用主义者认为，我们不应该争论“不可观察的微观结构究竟是一种实在或仅仅是一种虚构”的问题。就人权这个主题而言，实用主义者认为，我们不应该争论“人权究竟是永远存在的，纵使没有人认识它们，它们也一直存在着，还是仅仅是受到了基督教四海之内皆兄弟学说影响的某个文明的社会建构”的问题。

当然，人权是社会建构。原子也是如此，其他每一事物都是如此。因为，如我在第 3 章（本书第 2 章——译者注）指出的那样，成为一种社会建构，也就是成为一组确定的语言——

即在某些社会中但是不在其他社会中得到使用的语句——的意向性客体。被当作一个客体的一切事物也就是以一种合理而融贯的方式进行谈论,但是并非每一个人都有必要来给予谈论的,也不是对所有客体都有必要来给予谈论的。一旦我们抛弃这样一个理念:谈论的话题将精确地再现实在,那么我们将对于把社会建构区分于其他事物的工作丧失兴趣。我们将把我们自己限制在对可供选择的建构的效用展开争论的范围之内。

就我们称作"人权"的一组社会建构的效用展开争论也就是就"兼容性社会是否好于排他性社会"的问题展开争论。那将是就"鼓励对无害的异端持着宽容态度的共同体是否应该优越于其社会凝聚力依赖于一致性,依赖于与外来者保持一定距离,依赖于把试图败坏青年的人清除掉的那些共同体"的问题展开争论。我们抵达某个充分发展的人权文化的最简单标记是,到那时,我们将不会由于国民出生地、宗教信仰、种族、对方的健康的原因,或者由于那个婚姻将是同性的而非异性的原因而干预我们的子女的婚姻计划。

希望替人权文化提供一个理性基础或哲学基础的人将会说,人类共同具有的一些东西在重要性上超过了诸如种族或宗教信仰之类的偶然因素。但是他们在说出这个共同性是由什么方面构成时遇到了麻烦。说我们将对痛苦具有一个共同的敏感性是不够的,因为这种关于人对痛苦的说法并不明确。假如这种痛苦真的是切肤之痛,那么它就应该像保护兔子免遭狐狸伤害那样地保护犹太人免受纳粹的蹂躏。假如一个人对人类起源抱着一种自然主义和达尔文主义的考虑,那么如下说法是无济于事的:我们大家都具有共同的理性,因为按照

这种考虑，“具有理性”就是“具有使用语言的能力”。但是存在着许多语言，其中大多数是排他性的。同坚持种族纯粹性或宗教纯粹性的那些语言相比，人权语言对我们人类而言也没有什么独特性。①

实用主义者建议，我们应该完全抛弃对于共同性的哲学探索。他们认为，假如我们转而关注我们完成一些特别不起眼的事情的能力，虽然那些事情初看起来使我们显得无关紧要——不是通过把它们与把我们统一起来的一些重大事情相比较，而是通过与其他不起眼的事情作比较——那么道德进步或许获得了推进。实用主义者把道德进步看作更像是缝制一条很大的、精心制作的、色彩斑斓的被子的活动，而不像是获得某个真切而深刻的事物的一幅较为清晰图画的工作。如我早些时候说过的那样，他们喜欢用广度的隐喻和范围的隐喻取代深度的隐喻和高度的隐喻。他们确信不存在哲学或许掌握的微妙的人的本质，他们并不打算用深刻性来取代肤浅性，他们也不打算为了把握普遍事物而超越特殊事物。相反，他们希望到时能够缩小某个差异：在波斯尼亚一个特定的村庄里，基督徒和穆斯林之间的差异；在阿拉巴马州的一个特定小镇里，黑人和白人的差异；在魁北克的一个特定天主教教会里，痞子和正人君子的差异。这个希望将用千百条细线把它们缝制在一起，即在双方成员之间引出千百个细小的共同性，而不是把他们的共同人性归之于又强又大的一方。

---

① 在这里我对哈贝马斯关于理性语言学特点的见解再一次表示赞同。不过我试图用这个学说来证明我们并不一定需要用普遍主义的术语来进行思考。哈贝马斯的普遍主义阻碍着他去接受我在此阐发的人权观点。

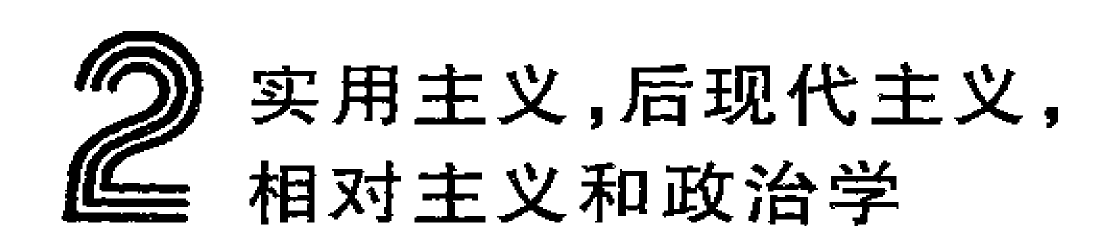
关于道德进步的这幅图画使我们去反对康德的如下建议：道德是一项理性的事情，并且它使我们去同情休谟的如下建议：道德是一项情感的事情。假如我们只有两个候选者可以选择，那么我们将与休谟站在一起。但是我们愿意拒绝这个选择，并且永远地抛弃官能心理学。我们建议抛弃在两个孤立地充当着信仰和欲望源泉作用之间的区分。我们将不再在这个区分的限制之内工作，那个区分不断地用把真正而实在的自我和虚假而表面的自我相分裂的图画来威胁我们，于是我们将再一次采取我在本篇第一个论文中一开始便作出的区分：现在和未来的区分。

说得更加具体一点，我没有把思想进步或道德进步看作更接近于大写的"真"、大写的"善"或大写的"正确"，而是看作想象力方面的某种增长。我们把想象力看作文化进化的边界，那个力量——在和平和繁荣条件下——不断地发挥着作用，使得人类的未来比人类的过去更加富裕。想象力既是物理宇宙新科学图画的源泉，也是可能的共同体的新观念的源泉。为牛顿和基督、弗洛伊德和马克思共同具有的东西是用不熟悉的术语重新描述熟悉的事物的能力。

当他们解释犹太人和古希腊人的区别没有像人们认为的那么重要的时候，早期基督徒实践着这种重新描述的工作。当代女权主义者也正在实践着这一重新描述工作，她们对性行为和婚姻关系的描述在许多男人（以及许多女人）看来是不可思议的，正如圣·保罗不关心传统犹太教的区分似乎令许多经文抄写者和法利赛人感到不可思议一样。这正是我们国家的奠基者们在要求人民不要过多考虑自己是宾夕法尼亚州的贵格会教徒或是马里兰州的天主教徒，而是要更经常地把

自己看作是一个宽容、多元、联邦共和国的公民的时候试图完成的工作。它也是许多富于激情的欧共体倡导者正在尝试的工作，他们希望他们的后代将首先视自己为欧洲人，然后才视自己为法国人或德国人。不过，另一些绝好的例子是对德谟克利特和卢克莱修的建议——我们正试着把世界看作一些旋转着的原子——的重新描述以及对哥白尼建议——我们试着把太阳看作静止不动的天体——的重新描述。

通过竭力主张我们用希望取代知识，我希望我一直在讲的这些东西有助于明确我本想阐明的意思。古希腊人性观和后达尔文的、杜威式人性观的差异是封闭性和开放性的差异，是“不变事物的可靠性”与“维特根斯坦式和惠特曼式不可预期的变化的传奇性”的差异。传奇性希望的这一因素，以想象力取代确定性，以好奇取代傲慢的这一愿望，打破了古希腊人在沉思和行动之间的区分。杜威把那个区分看作西方思想生活必需给予避免的一个重大精神包袱。如赫拉雷·普特南说过的那样，杜威的实用主义是“对代理人观点至上性的坚信”。我把这个至上性解释为，开辟出成为新人类的新途径的需要，创造出这些新人类居住的新天堂、新地球的需要，优先于对稳定、安全和秩序的愿望。



2 实用主义，后现代主义，相对主义和政治学

2.1 反极权主义的实用主义

在实用主义者批评"真理是一件与实在的固有本质相符合的事情"和启蒙运动者批评"道德是一件与神圣存在意志相符合的事情"之间存在着一个有效的类比。其中，实用主义者对信念的反表象主义考虑是对"人类必须使自身屈服于非人类的某物，无论它是上帝意志还是实在固有本质"的反驳。把反表象主义看作反极权主义的一个版本使得人们领悟到对杜威的思想来说至关重要的一个类比，那是不再相信原罪和不再接受实在和表象之间的差异的类比。

杜威相信，民主的罗曼司，建立在人生的意义在于与人类同胞自由合作观念基础之上的罗曼司，比无论是启蒙理性主义还是19世纪实证主义曾经取得的世俗主义都需要更加彻底的世俗主义版本。依照杜威的见解，对民主理想全心全意的追求要求我们抛弃除了我们人类同胞形成的共识以外的任何权威。屈服于如此权威的典型是相信自己处于某个原罪状

态。杜威认为，随着原罪感的消失，寻求与事物存在方式相符合的义务也应随之消失。取而代之的是，一个民主的文化将承担起某种责任，该责任是指与其他人类一起寻求就什么信念将保留并促进社会合作计划而达成的非强制性的协议。

仅仅拥有原罪感还不足以让人感到愧疚。它与人们相互对待的方式是不相配的，它与一个人的恶行能力也是不相称的。你还务必相信存在着一个**存在**，我们应该拜倒在它的面前。这个**存在**发布了各种命令，纵使它们看起来是专断的，不可能增进人类幸福的，但是你必须服从这些命令。当你设法获得了原罪感之后，它大大地帮助你设法思考被禁止的特殊的性实践或饮食实践，虽然那样做似乎对谁都没有什么害处。它还使得你为是否用了这个神圣存在喜爱的名字来称呼它而感到苦恼。

为了完全认真地对待传统的表象主义真理观，你必须赞成克拉夫的见解："它支持着我的灵魂去了解那一个，尽管我对真理原来是如此地迷茫。"你对威廉·詹姆斯的如下建议肯定会感到不安："只有在它们有助于我们建立与我们的经验的其他部分的关系的情况下，观念……才变成真的。"对克拉夫的思路产生共鸣的人把**真理**，准确地说成**实在**，看作自在的存在，看作被真语句准确再现的对象，亦即看作我们必须尊重的权威。

以克拉夫方式尊重**真理**和**实在**，对让一个人的行为适应环境变化来说是不够的：天快要下雨时，你应该呆在家里。或者，你应该躲避黑熊。你必须把**实在**看成与下雨和黑熊之类事物完全不同的一个类别，看作躲藏在这些事物背后的某个

事物，某个雄伟庄严、可望而不可及的事物。了解这种思维方式的最好途径便是成为一名认识论的怀疑者，即开始担心人类语言是否有能力再现**实在**自在存在的方式，无论我们是否用正确的名称来称呼**实在**。在这一点上表示担心，你就得认真地对待我们关于**实在**的描述可能不会太过于人性化的问题，亦即**实在**（以及**真理**）是否会过于远离我们，超出我们用来表示我们的信念的语句所能抵达的范围。你至少从理论上必须为区分体现**真**的信念和仅仅是工具的信念做好准备。后一类信念仅仅增进了你获得幸福的机会。你必须把詹姆斯的说法“人类魔鬼的踪影随处可见”读作一个绝望的告白。

杜威非常愿意讨论堕落的行为是有罪的。他认为“2＋2等于5”和“伊利莎白一世统治结束于1623年”这些语句是绝对地无条件地永远地荒谬的。但是他不愿意以极权主义术语来掩盖“有罪的”或“荒谬性”。他既不愿意说，一个非我们自身的权力禁止残暴，也不愿意说，这些荒谬语句没有准确地再现**实在**自在存在的方式。他认为，“我们不应该残暴”比“存在着一个上帝，他禁止我们残暴”要清楚明白得多；“伊利莎白一世死于1603年”比“存在着某些事物‘自在’存在的某个方式”要清楚明白得多。他认为，符合于**实在**的真理理论和符合于**神圣**意志的道德理论同样是非必需的。

对于杜威来说，这两个理论对于我们平日里难免无法区分正确和错误，真理和谬误的方式没有增加任何东西。不过，它们的无意义性还构成不了真实的问题。就传统的“实在论”认识论和传统的宗教信仰来说，杜威最不喜欢的一点是，通过告诉我们存在着某个大写的不可思议的事物，我们必须对它承担起责任，这些责任超过了我们联合起来避免痛苦和获得

快乐的尝试,它们以此来挫伤我们。

像詹姆斯一样,杜威是一位功利主义者:他认为,归根到底,我们需要的或者我们具有的惟一的道德标准或认识论标准是:施行某个行动,持有某个信念,从长远来看是否将造就更大的人类幸福。他认为进步来自不断增进参加实验的意愿和突破过去的意愿。所以,他希望我们应该学会以怀疑论态度对待当前的科学信念、宗教信仰、哲学信念和道德信念,那种态度曾经是边沁对待英国法律的态度:他希望每一个新生代都愿意尝试把某些最有用的信念编织起来,那些信念将帮助他们把人类的生活造就得更加富裕,更加充实和更加幸福。

我即将给予阐发的这个论题需要作一个相当篇幅的导论性陈述。简要地说,我将把这个论题置于由弗洛伊德带来的另一个关键论题之中来复述。不过,我首先对杜威与另两位古典实用主义者查尔斯·桑德斯·皮尔斯和威廉·詹姆斯的异同,尤其是在宗教观上的异同作些说明也许是有益的。

皮尔斯从亚历山大·贝恩的作为行动习惯规则的信念出发开创了实用主义。皮尔斯主张,探索的功用不在于再现实在,而在于使我们能够更有效地行动。这意味着抛弃自从笛卡儿以来一直居于哲学主导地位的知识"复制理论(copy theory)",尤其是要抛弃直观自我认识的观念,不以符号为中介的知识观念。作为三位最早的实用主义哲学家之一,当他说运用符号能力对于思维来说是至关重要的时候,皮尔斯便成了古斯塔夫·贝格曼所谓"哲学的语言学转向(the linguistic turn in philosophy)"的预言家。

像19世纪唯心主义者T·H·格林和乔赛亚·罗伊斯一样,根据他对探索性质的看法,皮尔斯是反基础主义者、融

贯论者和整体论者。不过他并没有像大多数讲英语的黑格尔追随者那样把上帝视为一个等同于实在的完全收敛的、永恒的经验。确切地说，作为一名优秀的达尔文主义者，皮尔斯把宇宙看作一个演进的对象。他的上帝是一个有限的神，那个神多少等同于他称作"第三维成长(the growth of Thirdness)"的演进过程。这个古怪的术语表示了每一个事物与他物逐渐通过三维关系建立起来的联系。令人奇怪的是，皮尔斯以一种没有作太多论证的方式，把所有三维关系都当作符号关系，反之亦然。他的语言哲学与准唯心论的形而上学纠缠在一起。

詹姆斯和杜威都敬仰皮尔斯，并且与皮尔斯分享着如下看法：哲学必须向达尔文靠拢。但是他们显然不关心皮尔斯的第三维形而上学。他们都把注意力放到了皮尔斯发挥贝恩的反表象主义见解所蕴含的深刻的反笛卡儿哲学意义上去了。他们发挥了一种非表象主义信念理论，那种理论在詹姆斯的如下断言中达到了顶点："'真'……在我们的思维方式里不过是一种对策"。通过使人类对于真和善的追求与较低等动物的活动相连接，通过使文化进化和生物进化相连接，詹姆斯和杜威都想把哲学与达尔文调和起来。

所有这三位实用主义奠基者都把自然主义达尔文主义的人类观与对于哲学继承自笛卡儿、休谟和康德的问题的怀疑结合了起来。所有这三位哲学家都希望把道德理念和宗教理念从经验主义或实证主义怀疑论中拯救出来。不过，重要的不在于被这些相似性所遮蔽的东西，不在于被如下事实所遮蔽的东西，这三个人总是被当作同一个"运动"的成员，重要的在于如下事实，他们具有极其不同的哲学关注点。

尽管这三位哲学家都熟悉且尊重另两位哲学家，但是驱使他们走向哲学的动机是极其不同的。皮尔斯自认为是康德的弟子，他改进了康德范畴学说和逻辑观念。作为一名实践数学家和实验科学家，与詹姆斯或杜威相比，他对这些文化领域更感兴趣。詹姆斯既没有认真地对待康德，也没有认真地对待黑格尔，与皮尔斯和杜威相比，他对宗教更感兴趣。杜威受到了黑格尔的深刻影响，是一个激烈的反康德主义者，教育学和政治学，而非科学或宗教，是他所关注的中心。

虽然他把大多数形而上学和神学争论看作至多是人类品性之值得赞赏的多样性的证据，但是詹姆斯仍然希望建构一条反对宗教、推崇科学的出路，亦即他所处时代的实证主义出路。他颇加赞赏地引用了乔瓦尼·帕皮尼对实用主义的描述：实用主义"就像是一家旅馆里的一条走廊。众多的房间向它敞开。在一个房间里，你可以发现一个人正在撰写美学著作；而他的邻居正跪拜着祷告神灵；第三个房间住着一位化学家，他正在研究一个物体的属性……他们全都拥有着这条走廊，并且所有人都必须穿越这条走廊。"他的寓意是，出于实践的目的关注信念的含义提供了沟通秉性与秉性之间，学科与学科之间，哲学学派之间的差异的惟一途径。特别是，这些关注提供了调和宗教和科学主张的惟一途径。

在其早期阶段，杜威试图把黑格尔与热衷于传道的基督教结合起来。虽然在 1900 年前后，基督教方面的参考书几乎从他的著述中消失了，但是在 1903 年一篇讨论爱默生的论文中，他仍然希望发展"一种宗教没有理由去谴责的哲学，而哲学将认识到它与科学和艺术建立的友谊。"在古典实用主义中，这种反实证主义倾向至少与它的反形而上学倾向同样

强烈。

杜威把个人态度变化、公共政策变化和文化适应政策变化看作更自由更民主的国家以及在这样的共同体之内发展起来的某种更优秀人类逐渐发展的三个相互联系的方面。杜威的所有著作既渗透着典型的19世纪的确信：人类历史是一个不断地扩张自由的故事，又渗透着这样一个希望：用不太专业化的更具有政治倾向的哲学家使命的观念取代作为"时间和永恒旁观者(spectator of time and eternity)"的柏拉图式哲学家观念。他认为，康德，尤其是康德的道德哲学，保留了那个柏拉图观念。

在《哲学的改造》(1920年)中，杜威写道："在处理终极实在的伪装之下，哲学一直被体现在社会传统之中的以前的价值观念所占据……哲学产生于诸社会目的的抵触，产生于旧有制度与不可并存的当前趋势的冲突。"对他来说，未来哲学的使命不在于获得解决传统问题的新答案，而在于澄清"就他们自己时代的社会冲突和道德冲突而言的人的观念"。从黑格尔哲学观发展而来，且与马克思哲学观相似的这个历史主义哲学观使得杜威不如皮尔斯和詹姆斯那样在分析哲学家中间受到欢迎。他出于爱国热情对美国政治和社会问题表现出来的强烈关切也限制了那些哲学家对他的工作的兴趣。不过，正因为他对历史主义具有自我意识，我认为，所以杜威成了这样一位古典实用主义者，从长远来看，他的工作将具有极大的价值。

无论杜威是不是三位古典实用主义者中最有实用价值的哲学家，皮尔斯都要逊色一些。我认为皮尔斯的地位相对不重要的主要理由是，他并没有以詹姆斯或杜威的方式去处理主导着康德的思想并且在每一个西方国家19世纪思想中居

于中心位置的问题：如何把科学和宗教调和起来的问题，如何把相信牛顿和达尔文与相信基督精神调和起来的问题。那个问题是旧讲话方式与新文化发展之间冲突的典型，杜威认为解决那个问题是哲学家的任务。

在杜威的最初30年里，以及在詹姆斯的整个一生当中，把科学和宗教调和起来的要求是最为重要的。相比之下，皮尔斯关于它的讨论却只是一些陈词滥调，那是一些19世纪思想的常识之见。例如，我们发现他有这样一个说法，这两个文化领域的表面冲突是"捍卫着崇拜神秘的人们的非达观的狭隘心态"的结果。他反对如下建议：他将"体会不到我们在庆祝圣诞节和复活节时领悟到宗教开明原则时的普通快乐，因为我认为，与这些原则混合起来的一些科学观念、逻辑观念和形面上学观念是站不住脚的。"[1]他说，基督教惟一独特之处在于"爱是惟一的法则"观念，[2]基督教的理想是，"通过每一个人都爱他的邻居，整个世界都将统一在上帝的普遍的爱之中"。[3]这是一个非常标准的19世纪英国腔模仿康德《惟一地限制在理性范围之内的宗教》的方式。其言下之意是，你可以拥有没有基督教神学的基督教伦理学，因此你没有冲突于牛顿宇宙论或达尔文对于人类起源的考虑。

如此轻而易举的折衷调和令詹姆斯和杜威大为震惊，因为它太轻而易举，它也大大地震撼了尼采。因为这些人都比皮尔斯更加认真地对待宗教。皮尔斯成长于新教圣公会成员

---

① 皮尔斯：《皮尔斯著作集》，第6卷，第427页。

② 同上书，第6卷，第440—441页。

③ 同上书，第6卷，第443页。

家庭。他断言，那是一位绅士所应信奉的惟一宗教。并且皮尔斯从来没有用宗教术语来解释他经历的各种个人危机。

相比之下，杜威由结合了斯维登堡和爱默生之某种奇特秉性的古怪父亲培养成人。虽然他和他的兄弟姐妹都很明智，没有认真地对待他们的父亲的这种古里古怪的神学观念，但是威廉·詹姆斯确实非常认真地对待他的父亲的宗教经验。他遭受了亨利·詹姆斯先生遭受过的相同精神危机，并且他从来都确定不了究竟应该用心理学语言还是用宗教语言来描述它们。

在这三位古典实用主义者中间，杜威是惟一具有真正狂热宗教出身背景的人，因此可以说是惟一与宗教全面接触的人，他也是惟一受到宗教全力压制的人。他的母亲不断问他"你对得起耶稣吗?"其传记作家也赞成如下说法，对其母亲盲目虔诚所表现出来的姗姗来迟的不满对形成杜威的成熟思想起着关键作用。

除了詹姆斯从来不必剔除在其青年时期注入的正统事实以外，把其父亲带入由具有相同科学志向的朋友(如皮尔斯和昌西·赖特)组成的同一个思想圈子的需要对形成他的思想起着重要作用。我猜想，我们应该把实用主义真理论归功于这种需要。因为那个理论的基本动机是，通过把它们不是看作再现实在的两个竞争途径，而是看作创造幸福的两个竞争途径，给我们提供了一条把科学和宗教调和起来的途径。就詹姆斯情形来说，我之所以采取反表象主义思想观和语言观是因为我受到了这样一个认识的触动：在竞争性表象之间作出选择的需要可以被宽容地对待各种非竞争性描述所取代，那些描述服务于不同目的，并且通过在服务于这些目的过程中所产生的效用，而不是通过它们"符合"于正在被描述的对象来得到评价。

假如詹姆斯的口号是“宽容”，那么，如我说过的那样，杜威的口号是“反极权主义”。他对于由他的宗教出身背景所产生的罪恶感的嫌恶导致杜威一生都与这样一种观念进行斗争：人类必须借助于某个非人类东西才能测量自身。杜威用术语“民主(democracy)”表示类似于哈贝马斯用术语“交往理性(communicative reason)”表示的事物：对他来说，这个语词概括了这样一个理念：人类将通过要求与其同类一起参与到一些合作计划中去，而不是通过要求确立与某个非人类个体的正确关系，来规范他们的行动和信念。这就是他牢牢抓住詹姆斯实用主义真理论不放的原因。

尽管在三位古典实用主义者中间詹姆斯将一直是最受欢迎和可读性最强的哲学家，但是我认为杜威是其中最富于想象力的哲学家。这也是他最具有历史头脑的原因：他从黑格尔那里学习到应该如何讲述关于当前人类和过去人类之间关系的伟大的势不可挡的故事。杜威的故事一直是关于从人类共同体依赖于某个非人类力量追求他们需要的一切在于相信他们自身这一认识发展的故事；它们是关于以博爱取代权威的故事。他的关于历史是不断增长的自由的故事是关于我们如何丧失了我们的原罪感的故事，也是关于我们如何丧失了我们对于另一个世界的希望的故事，也是关于我们如何逐渐获得在有限可朽事物合作之中相同精神意义能力的故事，而我们的祖先曾经在他们与一个不朽存在的关系中发现了那种意义。他澄清“就他们自己时代的社会冲突和道德冲突而言的人的观念”的方式就是要求他的同时代人去思考这样一种可能性：在建设民主共同体方面的工作日的合作可以使一切都变得“更加高贵”，使得从前为周末而准备的一切都变得“更

加高贵"。他使实践高于理论的做法也就是等于说，只要它们能够把传统上"比较高贵的因素"应用到日常用途之中，那么哲学和宗教都将仍然是有价值的。

弗洛伊德对良知起源的考虑为把握杜威的动机提供了一个很好的途径。因为在当代分析哲学之中，实用主义者和其"实在论"论敌（内格尔、德沃金、塞尔等）之间的辩证僵持通常被看作两类极不相同的人相互的不可理解。第一类人的最高希望是寻求统一于某个超人类的事物，它是超我的源泉，具有解脱人的愧疚和耻辱的权威。第二类人的最高希望是寻求一个更加美好的未来，那个未来将通过人与人之间更加友好的合作而实现。这两类人可以通过弗洛伊德的术语获得便捷的描述：一类人认为，屈服于一个权威形象对于过上一种适当的人类生活是必要的，另一类人认为，人类的生活必须从任何一个这样的屈服中解脱出来。[1]

汉斯·布卢门贝格曾经主张，文艺复兴运动是人们从永

---

① 在最近的一些英文道德哲学著作中，关于这种对比的一个良好例子请参阅托马斯·内格尔在对克里斯蒂纳·科尔斯戈德的《答复》一文第206—207页中的一些说法，该文收录于科尔斯戈德编：《规范的源泉》（剑桥：剑桥大学出版社，1996年）。在那里，内格尔说道，一个自我描述，某人自身的道德同一性感觉——某人采取某个行动便会产生与其生命不相协调的感受——不是他不应该采取那个行动的充分理由。内格尔说："真正的理由是使得他与自己的生命相协调成为不可能的东西……"内格尔继续说道，除非对一个人应该拥有什么道德同一性存在着某个非经验的康德式的普遍主义的考虑，否则的话，"道德便是一个虚构"。在其早年生涯中，杜威反对康德伦理学而赞成黑格尔伦理学。当他读了达尔文之后，他放弃了黑格尔主义而赞成民主社会的产生和对康德与黑格尔分享的启蒙理想的出现持着一种自然主义的态度。最终，他的被人嫌恶的学说变成了内格尔明确阐述的学说：与经验的环境的条件相比，以更非偶然的更普遍的条件塑造了一个人的道德同一性，假如道德不是一个虚构，那么这个条件是必要的。

恒转向未来的时代。我认为，在哲学领域里，只有实用主义充分地完成了这个转折。人类希望的非永恒化不得不等上四百年才在哲学上得以明朗起来。在哲学上主导着那四百年的表象主义传统希望探索至少使我们触及纵使不是永恒事物，那至少应该是，用伯纳德·威廉姆斯的话来说，"在那里存在着的某个东西"，某个非透视的东西，某个独立于人的需要和利益的东西。实用主义者认为，探索无法使我们触及除了我们一直在触及的事物之外的某种非人类实在，因为他们承认的惟一"触及"的含义是因果作用(对立于准确的再现)。所以在他们看来，惟一的问题是，假如我们采纳了这个信念、这个实践或那个制度，人类的生活是否将会在未来变得更加美好?

在其最后的也是最古怪的著作《摩西和一神教》中，弗洛伊德向我们提供了关于人类进步的一个考虑，那个考虑补充了布卢门贝格的考虑。他在那里讲述了社会合作如何产生于弑父行动，如何产生于由诸兄弟中的一个原始成员弑害其父亲的故事：

必须假定的一个情形是，在弑父之后相当长的一段时间里，诸兄弟将为由谁来继承他们的父亲的遗产而展开争论，他们中的每一个人都认为非已莫属。对于这些斗争的危险和徒劳的认识，对于他们曾经一起完成的自由行动的回忆，在他们被驱逐时期形成的把相互给予联结起来的情感纽带，至少导致了他们中间的一个共识，一种社会契约。

[但是]对他们的父亲的回忆一直保留到"友好联盟"时期。一种强有力的动物——起初也许一直是有毛的动物——被选为父亲的替代物……一方面，图腾被视为部落的血缘祖先和保佑的神灵，他必须得到崇拜和保护，另一方面，一个牺牲被指认，将为它准备好原始父亲曾经遭到的相同命运。它

将被部落成员一起处死并吃掉……[1]

弗洛伊德继续论证道，图腾教是"宗教在历史上出现的最初形式"。他断言，"摆脱图腾教的第一步是拟人化被崇拜的生命"。这个拟人化最初产生了母亲一女神，后来产生了混合着两性的多神教。经过一个男性中心论者称作"纯洁化"的过程，而弗洛伊德把它看作重新把握心理历史真理的过程，多神教被伟大的地方性一神教所取代。在这些宗教中，被弑害的父亲重新恢复了他的适当角色，尽管他现在从地上被放逐到了天上，但是他仍然要求人们无条件地服从。

人们可以想象到弗洛伊德会说，柏拉图主义是这种一神教的一个非人格化的版本，所谓的纯洁化的另一个企图。在这个非人格化的形式里，对于非拟人化父亲形象的适当尊重不是通过服从于他而得到表现的，而是通过变成与他同一的尝试得到表现的。我们通过向把我们与他分离开来的每一个事物(如时间、空间、肉体)屈服，来做到这一点。我们这些好儿子想要与父亲友善、仁慈、可爱、慷慨的方面看齐，也就是说，要忘了父亲粗暴和任性的方面。柏拉图主义给予我们一个模仿的办法，于是我们模仿父亲身上一切伟大、善良、令人敬仰的方面，而不必模仿他们身上一些令人不快的禀性。通过纯洁化我们自身，我们希望同一于父亲设法正派地行动时所表现出来的那个样子。善的观念就是剔除了他的那些比较可怕的部分和激情之后的父亲的观念。

在实用主义者看来，尽管人们可以像热爱其慈爱的父亲那样全心全意且全力以赴地热爱形而上学，然而海德格尔在

---

[1] 弗洛伊德：《弗洛伊德著作集》，第23卷，第82—83页。

谈到"形而上学即柏拉图主义，柏拉图主义即形而上学"时使用的广义"形而上学"是探索纯洁而美好到不近人情地步之事物的尝试。柏拉图对数学的迷恋——数学是既不任性，也不随意，又不暴戾的事物的榜样，它是体现不带任何偏见迹象的纯粹事物的榜样——给予他表现这个存在的一个模型：不带任何让人分心的细节的父亲形象的纯粹轮廓。

弗洛伊德对柏拉图的兴趣实际上几乎完全局限于《会饮篇》中有关爱神和雌雄同体的讨论。不过请你设想一下他进而对柏拉图理念论表示的怀疑。假如他真的那样做了，那么我认为他将把对于父亲的纯粹理念的崇拜看作如下忠信的起源：是知识，而非爱，是最杰出的人类成就。因为柏拉图如此安排事物，以便我们能够通过做数学习题而让父亲感到最大高兴，或者通过做数学物理学习题让他感到仅次于前者的高兴。

对知识重要性的如此确信贯穿于德里达称作"在场的形而上学"的整个历史之中，贯穿于西方人寻求把转动的世界给予支撑起来的某个不动点的历史之中，那个点将是人们总是可以依赖的事物，总是可以感到自由自在的事物，如德里达所说，那将是一个"超出了游戏所及之范围的"事物。对于所有推崇亚里士多德断言"所有人从本质上讲都有求知的欲望"的人来说，对这样一个可靠在场的寻求，是一个好孩子的适当生活方式。为了使自己投身于寻求知识而不是寻求意见之中，为了把握不变的结构，而非注意可变而多彩的内容，人们不得不相信，他将通过达到更接近于**真理**或**实在**来洗刷和升华他的愧疚和耻辱。当实用主义论敌说实用主义者不相信真理的时候，他们正在说的是，实用主义者没有把握住对这些亲密性的需要，因此没有看到对升华的需要。他们的具有形而上学

倾向的论敌指出，就他们情愿纵情于可变而暂时的事物而言，他们是无耻的。像妇女和孩子一样，他们似乎没有超我，没有良知，没有认真严肃的精神。[1]

如布卢门贝格看到的那样，上帝的重新人格化发生于基督教盛行起来的时候，那时上帝终于被翻了出来。当奥卡姆得出神圣他性的唯意志论后果时，它就是那样子做的，并且借此帮助知识分子把一神论还原为假如不是荒谬的，那么至少是无法使用的。奥卡姆主义使得我们在天堂上的父亲的意志变得如此不可理喻，以至于在他的意志与我们的欲望之间，在我们和他之间的所有联系全都被突然中断了。他变成了一个不太易于接近的人，除了纯粹的服从以外，他无法宽容对待任何关系。他不再是默祷和建立亲善关系的可能对象，他既变得凶残暴戾而不可宽恕，而且变得不可思议和难以预料。于是，文艺复兴运动的人文主义者对于柏拉图的重新发现重复着向着非人格化的运动，并且重复着从神学转向形而上学的运动，当善的理念提供了对没有宗教信仰的知识分子表示崇拜的一个升华了的形式的时候，那个运动便得到了完成。

杜威从来没有读过弗洛伊德谈论的东西，不过，假如他读过的话，我认为他将接受弗洛伊德关于人性成熟的考虑，并且他将用它来强化和补充他自己关于西方人如何在发明现代技术和现代自由社会过程中克服了古希腊二元论的故事，他把这两个发明当作同一个反极权主义运动的组成部分。他将认

---

① 参阅康德在《关于崇高感和优美感的观察》中对两性差异提出的某个引人发笑的见解的章节。在康德看来，妇女无法按照原则行动，无法道德地行动，因为她们不具有崇高感，在令人尊敬的权威面前，她们无法感受到适当的敬畏感。

为，由哥白尼、达尔文和弗洛伊德本人前赴后继地施行的反对中心化运动有助于迫使我们到人类共同体之外去寻求拯救，反而有助于使我们去探索由社会合作提供的可能性。尤其是，我认为，他或许把现代民主社会仅仅看作是建立在博爱基础之上的社会，也即建立在摆脱了父权权威的记忆的博爱基础之上的社会。他或许会评论说，只有实用主义获得了那个原始弑父行动的所有好处。

只有在一个用实用主义术语描述自身的民主社会里，一个人才能想象杜威的说法除了鼓励经过完全自由探索而达成的共识以外，拒绝鼓励任何权威。只有到那个时候，当原始的父亲被一帮弟兄所弑之后，第一道博爱曙光才能得以明亮起来。这个成就曾经被许多企图拖延过，它曾经被许多新世纪改造过，但终于在被弑父亲的幽灵面前妥协了：那是一些用一神教，用形而上学，来造就历史的企图。杜威认为，当我们把集体的超我，我们所考虑的集体感觉看作一种道德憎恶，看作一旦脱离于那个传统的权威便不具有的权威的时候，当我们把传统自身当作任凭继承者进行无休止重新塑造和重新改造的事物的时候，它将决不会被继续拖延下去了。

我在其他地方曾经讨论过詹姆斯和杜威对于把科学和神学调和起来的问题的解决办法，我主张在升华诉诸权威的宗教方面杜威比詹姆斯做得更加成功。[①] 我认为这是因为詹姆

① 参阅本人的《宗教信仰、理智责任和罗曼司》，收录于鲁思-安娜·普特南编：《威廉·詹姆斯剑桥指南》（剑桥：剑桥大学出版社，1997 年），第 81—102 页、以及本人的《作为浪漫主义多神论的实用主义》，收录于莫里斯·迪克斯坦编：《新实用主义》（杜克大学出版社，1998 年）。

斯产生了一种崇高感，一种无限感，而杜威没有产生那种崇高感。在《宗教经验的种种现象》中，詹姆斯是一位非同寻常经验的鉴赏家。他对关于灵魂痴迷论述的反应相似于他对1907年旧金山地震经验的反应：他希望那场地震变得更强烈些，以便证明它究竟能够产生什么实际后果。

杜威似乎缺乏这种鉴赏力，缺乏任何像巴塔耶那样对极端事物的痴迷。他的趣味在于优美事物。他惟一承认的崇高在于他的如下希望：偶然产生的一系列越来越美好的社会将继续无限地延伸到一个无法想象的更美好未来之中。这是一个这样的希望，民主将创造更加美好的人类合作形式和相互享乐形式，将创造满足新奇的人类需要的更复杂途径。杜威欣赏着展示每一个更丰富甚至更别致的人类博爱形式的想象力奇观。但是他既没有必要使自己屈服于权威，也没有必要同情那些发现屈服于权威的做法是激动人心的人。在他看来，他的反极权主义是逐渐用爱的道德取代责任道德过程中的一个步骤。在西方，这个取代在《新约》的一些段落里便已经提出来了。①

2.2 相对主义：发现和制作

“相对主义者”这一称号既被应用到赞成“‘真理’是拥有大量感觉的主人意志”的尼采见解的哲学家身上，也被应

① 关于杜威与基督教的关系，请参阅斯蒂文·罗克莱尔对其宗教思想所做出的权威研究：《约翰·杜威：宗教信仰和民主人道主义》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1991年）。

用到赞成"'真理'仅仅是对信念的赞美"的威廉·詹姆斯见解的哲学家身上，还被应用到赞成科学不应该被视为向着世界自在存在方式准确表象靠近的托马斯·库恩见解的哲学家身上。更一般地说来，当哲学家不接受在事物自在存在方式和这些事物与其他事物之关系的古希腊式区分的时候，特别是当哲学家不接受事物自在存在方式与人类需要和利益之关系的古希腊式区分的时候，他们便被人称作"相对主义者"。

像本人这样避开这个区分的哲学家必须放弃这样一个传统哲学计划：找到某个静止不变的事物，那个事物是判断我们的暂时需要和暂时利益所导致的暂时结果的标准。因此，这意味着我们无法运用道德和审慎之间的康德式区分。我们将不得不放弃这样一个理念：存在着无条件的、跨文化的道德义务，那些义务扎根于不变的、与历史无关的人性深处。把柏拉图和康德都给予抛弃的这一企图是把欧洲哲学中的尼采以后的传统和美国哲学中的实用主义传统联结起来的纽带。

杜威是我最为敬仰的哲学家，也是我最愿意成为其弟子的哲学家。杜威是美国实用主义的奠基者之一。他是一位花了60年时间试图使我们摆脱柏拉图和康德束缚的哲学家。杜威常常被人称作相对主义者，我也是如此。但是我们实用主义者从来不自称是相对主义者。我们通常从否定意义上规定我们自己。我们自称是"反柏拉图主义者"、"反形而上学家"或"反基础主义者"。同样，我们的论敌几乎从来不自称为"柏拉图主义者"、"形而上学家"或"基础主义者"。

可以预见得到的一点是，在这场争论中每一方都试图以一种有利于自身的方式来定义争论的术语。没有人想要被人称作柏拉图主义者，正如没有人想要被人称作相对主义者或

非理性主义者一样。可以预见得到的一点是，我们这些被称作“相对主义者”的人拒绝承认我们是理性和常识的敌人。我们说，我们只是批判了一些过时的教条，尤其是一些过时的哲学教条。诚然，我们称作教条的东西恰恰是我们的论敌称作常识的东西。信奉这些教条也就是他们称作成为理性的意思。所以，我们和我们的论敌之间的争论渐渐陷入了这样一个问题之中：口号“真理是与实在的内在本质的符合”究竟表达了常识，还是只是有点过时的柏拉图主义信条。

换言之，我们表示异议的是，这个口号体现了哲学家们必须尊重和维护的一个明显真理，还是它仅仅提出了许多观点之中的一个哲学观点。我们的论敌说，真理符合论是如此一目了然，如此不言而喻，以至于它是毋庸置疑的。我们说，这个理论只不过是可以理解的，并不特别重要。这个理论不值得我们几个世纪以来一直盲目地作为一个口号来强调。我们实用主义者认为，我们停止高呼这个口号并不会导致任何有害的后果。

描述这个僵局的一个办法是说，我们这些所谓的“相对主义者”断言，常识以为被找到或被发现的许多事物其实是被制作或被发明出来的。例如，科学真理或道德真理被我们的论敌描述为“客观的”，其意思是，它们在一定意义上在那里存在着，等待着我们人类去承认。所以，当我们的柏拉图主义者或康德主义者论敌对称我们为“相对主义者”厌烦了以后，他们便转而称我们为“主观主义者”或“社会建构主义者”。在他们的情景图画里，我们正在断言，人们所发现的原以为来自我们之外的某个东西其实是来自我们内部的。他们以为我们正在说的是，以前以为客观的事物原来仅仅是主观的事物。

但是我们反柏拉图主义者不一定接受这种表述方式。因为假如我们接受了这种表述方式，那么我们将会遇到很大麻烦。假如我们采纳了制作和发现之间的表面区分，我们的论敌便会向我们提出一个令人难堪的问题，那就是："我们究竟是发现了还是发明了一个令人不可思议的事实，即被人们认为客观的事物原来是主观的？"假如我们声称我们发现了它，那么我们便是在说"真理是主观的"是一个客观的事实，我们便处于自相矛盾的危险之中。假如我们说我们发明了它，那么我们似乎只是异想天开。为什么别人就要认真对待我们的发明呢？假如真理仅仅是方便（权宜之计）的虚构，那么关于"真理是虚构"的断言的真理又是什么呢？这样的真理也是一种方便的虚构吗？是为了什么方便呢？是为了谁呢？

我认为，重要的一点在于，我们这些被人指责为相对主义者停止使用寻找和制作、发现和发明、客观和主观的区分。我们不想让我们自己被人描述为"主观主义者"，也许我们称我们自己为"社会建构主义者"也是令人误解的。因为我们无法根据外在于我们的事物和内在于我们的事物之间的区分来表述我们的观点。我们必须抛弃我们的论敌使用的一套语汇，并且不让他们把它强加于我们身上。再说一遍，说我们必须抛弃这套语汇，等于说我们必须抛弃柏拉图主义和形而上学，那是一种海德格尔所说的"形而上学就是柏拉图主义"的广义形而上学。（当怀特海说所有的西方哲学都是对柏拉图学说的补充说明的时候，他也持有相同的观点。他认为除非某项探索是围绕着柏拉图得出的一些区分，我们便不是在从事着"哲学的"探索。）

被发现之物和被发明之物之间的区分是绝对之物和相对

之物之间的区分的翻版，是其本质脱离于与他物联系之物和其本质依赖于与他物联系之物之间的区分的翻版。在数世纪的演进中，这个区分对于德里达称作"在场的形而上学"一直是至关重要的。那个形而上学是对于"超越游戏所触及之界限的充分在场"的探索，是对理性无法触及的某种绝对的探索。所以，假如我们希望放弃那种形而上学，我们就必须停止区分绝对之物和相对之物的工作。我们反柏拉图主义者无法允许自己被称作"相对主义者"，因为那个描述便回避了一个核心问题，那个核心问题是我们从柏拉图和亚里士多德那里继承下来的关于语汇的用处的问题。

我们的论敌喜欢建议道，放弃那套语汇等于放弃了理性。也就是说，成为理性的恰恰也就在于尊重绝对之物和相对之物的区分，被发现之物和被制作之物的区分，客观和主观的区分，自然和习惯的区分，实在和表象的区分。我们实用主义者回答说：假如那就是理性，那么毫无疑问我们的确是非理性主义者。但是我们当然会继续说道，成为在那个意义上的非理性主义者并不是毫无道理的。我们非理性主义者并不像动物那样口吐泡沫、举止粗鲁。我们只是简单地拒绝以某种方式谈话而已，我们只是简单地拒绝以柏拉图主义的方式谈话而已。我们试图说服人们去接受无法用柏拉图主义的术语来阐述的观点。所以，在做说服工作时，我们所做的努力必须采取逐步灌输新讲话方式的形式，而不是以老的讲话方式直截了当地把它论证出来。

不妨总结一下我刚才说过的话，我们实用主义者通过做出如下回答来对称我们为"相对主义者"、"非理性主义者"的种种指责不屑一顾：这些指责恰恰以我们反对的区分为前提。

假如我们一定得对自己作些描述，也许我们最好称我们自己为反二元论者。当然，这并不意味着我们反对德里达称作"二元对立"的东西：把世界划分为好的X和坏的非X将总是一个必不可少的研究手段。但是我们反对一组特定的区分，柏拉图式的区分。我们不得不承认这些区分已经变成了西方常识的组成部分，但是我们并不把这看作赞成继续保留它们的一个充分理由。

到目前为止，我都在讨论"我们所谓的相对主义者"和"我们反柏拉图主义者"。不过接下来，我必须谈一谈一些更具体的事情和具体人物。如我起初说过的那样，我记得的哲学家团体包括了尼采之后的欧洲哲学传统和达尔文之后的美国哲学传统，即实用主义传统。第一个传统中的伟大人物有海德格尔、萨特、伽达默尔、德里达和福柯。第二个传统中的伟大人物有詹姆斯、杜威、库恩、蒯因、普特南和戴维森。所有这些哲学家都一直被激烈地攻击为相对主义者。

这两个传统都对康德和黑格尔的主体和客体区分表示质疑，对康德和黑格尔经常用来表述他们的难题的笛卡儿区分表示质疑，对笛卡儿替自己的思想提供框架的古希腊区分表示质疑。把两个传统中的人物相互联系起来并进而把两个传统相互联系起来的最重要的一件事是对于同一套古希腊区分的质疑。那些区分使得如下提问成为可能，成为自然，甚至成为几乎不可避免的："发现的抑或制作的？"，"绝对的抑或相对的？"，"实在的抑或表象的？"

不过，在我对什么东西把这两个传统联系起来作进一步讨论之前，我要先对什么东西把它们分离开来说上几句。经

由马克思和尼采、欧洲传统在很大程度上得归功于达尔文。欧洲哲学家典型地极其鲜明地区分了经验科学家的工作和哲学家的工作。在这个传统中的哲学家往往嘲笑"自然主义"、"经验主义"和"还原主义"。他们有时指责最近说着英语腔的哲学缺乏听力，因为他们断定它恐怕是受到了这些疾病的感染。

相比之下，美国实用主义传统提出了要求打破哲学、科学和政治学之间的区分的见解。虽然其代表人物否认自己是还原主义者或经验主义者，但是他们常常把自己描述为"自然主义者"。他们既反对传统的英国经验主义，也反对维也纳学派的科学方法论的还原主义特点，这恰好表明了他们也不是充分地自然主义的。根据本人也许有点儿沙文主义的观点，我们美国人比欧洲人更加前后连贯。因为美国哲学家已经认识到，随着主导着哲学活动的那套语汇受到质疑，一个明确的自主的称作"哲学"的文化活动便变得可疑起来。随着柏拉图二元论的行将过时，哲学和文化其余部分的区分便处于危险之中。

揭示两个传统差异的另一个办法是说欧洲人有代表性地提出了，为哲学家们使用的一个明确的崭新的后尼采"方法"。因此在早期海德格尔和早期萨特那里，我们发现了关于"现象学本体论"的讨论，在晚期海德格尔神秘的令人惊奇的被称作"思想"的某个事物中，在加达默尔的"诠释学"中，在福柯的"知识考古学"和"系谱学"中，都存在着对于"方法"的讨论。似乎只有德里达摆脱了这个诱惑；他的"文字学"是稍纵即逝而无法捉摸的，并不是断言发现了新哲学方法或策略的认真尝试。

相比之下，美国人并不热心于去给出诸如此类的断言。

诚然，杜威就如何把"科学方法"引入哲学谈得很多，但是他从来没有能够解释这个方法是什么，或者，他从来没有能够解释被假定的附加于这个方法之上的"好奇"、"开明"、"乐于商榷"之类的德性是什么。詹姆斯有时谈到了"实用主义方法"，但是这个方法除了坚持压制柏拉图主义问题"我们声称的理论导致了某种实践差异吗？"以外并无他意，那个坚持对方法的应用仅仅限于对传统哲学问题和语汇采取质疑态度的假定。蒯因、普特南和戴维森都被贴上了"分析哲学家"的标签，但是其中没有一位哲学家认为自己实践着称作"概念分析"的方法，也没有实践任何一个其他方法。对这三位哲学家的哲学的产生起过辅助作用的所谓分析哲学的"后实证主义"版本显然是没有方法的。

实用主义传统各式各样的当代贡献者不怎么倾向于坚持鲜明的哲学性质，他们不怎么倾向于坚持哲学在整个文化中的卓越地位。他们都不相信，哲学家以极其不同于物理学家和政治学家思考方式进行着思考，且应该以那种方式进行思考。他们将赞成托马斯·库恩的如下见解：像政治学一样，科学是用来解决问题的。所以他们将满足于把自己描述为解决哲学问题的哲学家。但是他们想要解决的主要问题是哲学遗留给我们的那些问题的根源：他们问道，为什么标准的教科书的哲学问题既如此令人着迷又如此毫无结果？为什么现在的哲学家，就像西塞罗时期的哲学家一样，仍然在没完没了地争论着，仍然在反复兜着相同的辩证法圈子，除了仍然能够吸引大学生们以外，从来就没有令争论的对方信服过？

这个问题，由古希腊人、笛卡儿、康德、黑格尔遗留给我们的那些问题的性质的问题，导致我们返回到发现和制作的区

分上来。这个哲学传统一直坚持，在它们是某个反思的心灵必然会遭遇到的意义上，这些问题是被发现的。实用主义传统则一直坚持，它们是被制作出来的，是人为的而非自然的，能够运用与那个哲学传统使用过的语汇有所不同的语汇把它们清除掉。但是被发现之物和被制作之物的区分，自然之物和人为之物的区分，如我已经说过的那样，并不是令实用主义者能够感到安心的区分。所以，对实用主义者来说，一个更好的说法本来应该简单地说，用来表述西方哲学传统问题的语汇在某个时期是有用的，不过现在它已经不再有用了。以那种方式来处理这件事情将排除一种表象性的说法：我们实用主义者正在处理真正存在的事情，而传统哲学处理的不是真正存在的事情。

当然，我们实用主义者是不会那样说的。因为我们既不需要区分实在和表象，也不需要区分被发现之物和被制作之物。我们希望用较为有用的事物和较为无用的事物的区分代替实在和表象的区分。所以我们说，古希腊人的形而上学和基督教神学的语汇——在海德格尔称作"本体论--神学传统"中得到使用的那套语汇——对于我们的祖先的愿望来说是有用的，但是我们现在有着不同的愿望，那些愿望最好通过使用一套不同的语汇来给予实现。我们的祖先登上过一把梯子，而我们现在恰好处于想扔掉这把梯子的位置上。我们之所以扔掉它不是因为我们达到了一个终点，而是因为我们有与令我们的祖先困惑的问题不同的问题要去解决。

在此以前，我一直在概述实用主义者对待他们的论敌的态度以及他们在避免使用某些术语过程中所遇到的困难，而使用那些术语将回避他们和论敌之间正在争论的问题。接下

来,我打算更细致地描述,从一个实用主义者观点如何看待人类探索活动,如何看待人们不再把它描述为与实在内在本质相符合的尝试,如何看待人们开始把它描述为服务于暂时愿望和解决暂时问题的尝试。

实用主义者希望打破这样一幅图画,用维根斯坦的话来说,那是一幅"把我们俘虏"的图画,那是一幅心灵千方百计触摸到外在于自身的实在的笛卡儿和洛克式图画。于是他们开始以达尔文主义态度把人类考虑为尽其最大努力对待环境的动物,即尽其最大努力开发使他们能够享受更多快乐和避免更多痛苦的工具的动物。而在这些聪明的动物已经开发的工具中间,语言便是其中之一。

不存在一种使工具不与实在接触的办法。无论工具是一个锤子、一把枪,一个信仰或是一个命题,使用工具都是有机体与其环境打交道的组成部分。把运用语词看作对付环境的工具,而不是再现实在内在本质的尝试,也就是抛弃了人类的心灵是不是触及到了实在的问题,抛弃了由认识论怀疑论者提出的这个问题。没有一个有机体,无论是人类有机体还是非人类有机体,曾经比任何另一个有机体更多或更少地触及实在。"不与实在接触"的这个理念是以假定一幅非达尔文式的、笛卡儿式的心灵图画为前提的:那个心灵不知怎地摆脱了控制着肉体的因果力量。笛卡儿式的心灵是一个实体,它与宇宙其他部分的关系是再现关系而非因果关系。所以,要想放弃考虑笛卡儿主义的残余,使充分的达尔文主义占据我们的思想,我们就必须停止把语词看作表象,而开始把它们看作因果关系网络中的纽结,那个网络把有机体与其环境联结了起来。

以这种唯生物主义方式——它在最近几年通过温贝托·马图拉纳等人的工作而为世人所知——看待语言和探索允许我们不把人类的心灵看作人类居住于其中的内在空间。正如美国精神哲学家丹尼尔·丹尼特指出的那样，只有笛卡儿剧院的这幅图画才使人们认为关于意识起源性质的问题是一个重大的哲学问题或科学问题。我们应该替换关于一个成人有机体的图画，那个成人有机体的行为是如此复杂，以至于只有通过把一些意向性状态——各种信念和欲望——归结于这个有机体才能得到预测。按照这样的考虑，信念和欲望不是前语言的意识样式，它们不一定在语言中能够得到表达。它们也不是非物质事件的名称。相反，用哲学的行话来讲，它们被称作"语句态度"，也就是说，它们是附着于有机体或计算机身上的组件肯定或否定某些语句的意向。对我们实用主义者来说，把信念和欲望归结为非语言使用者（如狗、婴儿、恒温器）是一种隐喻的说法。

实用主义者以这种唯生物主义途径来补充查尔斯·桑德尔·皮尔斯把信念规定为行动习惯的定义。按照这个定义，说"一个人具有信念"等于说"当我愿意肯定某个确定的语句为真时，他或她也将像我那样地行动"。我们把信念归结于一些事物，那些事物运用或能够被想象去运用某些语句，但是我们不把信念归结于岩石和植物。这不是因为前者有一个特殊的器官或能力——意识的缘故——而后者没有，而只是因为岩石和植物的行动习惯是充分为人所知的和简单的，它们的行为不需要把语句态度归结于它们便能够被预测到。

按照这个观点，当我们说出类似于"我饿了"这样的语句时，我们并不是把某个原来内在的东西外在化，而仅仅是帮助

我们周围的人预见到我们将来的行动。这些语句通常不是用来报告作为一个人的意识的笛卡儿剧场里正在发生的事情。它们仅仅是把我们的行为与别人的行为协调起来的工具。这不是说一个人可以把信念和欲望之类的精神状态"还原"为心理状态或行为状态。它只是说"问一个信念是否准确地再现了实在?"是没有意义的,无论那个实在是一个精神实在还是一个物理实在。对于实用主义者来说,那不仅是一个拙劣的问题,而且是浪费了许多哲学精力的根源。

我们可以问的适当问题是:"出于什么目的,持有那个信念是有用的?"这个问题相似于"出于什么目的把这个程序下载到我的电脑是有用的?"按照我正在建议的这个普特南式观点,一个人的身体类似于计算机硬件,其信念和欲望类似于计算机软件。没有人知道或关心一套特定计算机软件是否准确地再现了实在。我们关心的是这套软件能否最有效地完成一项确定的任务。与此相似,实用主义者认为,就我们的信念而言,问题不在于它们是关于实在的还是仅仅是关于表象的,而只是在于它们是不是对满足我们的欲望而言最好的行为习惯。

按照这个观点,说一个信念在我们所知的意义上是真的,也就是说在我们所知的意义上还不存在其他的信念是一个更好的行为习惯。当我们说,我们的祖先错误地相信太阳围绕地球旋转,而我们正确地相信地球围绕太阳转的时候,我们正在说的是,我们比我们的祖先有着一个更好的工具。我们的祖先可能会回答说,他们的工具能够让他们相信《圣经》中的字面真理,而我们的工具却做不到这一点。我认为,我们将不得不回答说,现代天文学和太空旅行的优点超过基督教原教

旨主义的优点。我们与我们的中世纪祖先之间的争论将不是关于哪一方拥有了宇宙权利的问题。它将是关于持有天体运动的某些观点的意义的问题，关于运用一定的工具来达到某些目的的问题。与《圣经》的真理保持一致是这样一个目的，太空旅行是另一个目的。

阐明上面这个观点的另一个办法在于指出，我们实用主义者认为如下观念是没有意义的：我们应该为了真理而追求真理。我们无法把真理当作探索目标。探索的目标在于人与人之间就做什么达成共识，在于就想要达到的目的以及为此而使用的手段达成共识。没有实现协调行动的探索就不是探索，而只是文字游戏。主张关于物质实体之微观结构的某个确定理论，主张政府部门之间适当的权力平衡，是就我们应该做些什么展开讨论，也是就我们如何运用手头工具以便取得技术进步或政治进步展开讨论。所以，对实用主义者来说，在自然科学和社会科学之间不存在明显的断裂。在社会科学和政治学之间，在政治学、哲学和文学之间也是如此。所有文化领域都是为了使得生活变得更加美好而作出的相同努力的组成部分。在理论和实践之间不存在深刻的分裂，因为从实用主义者的观点来看，所有所谓的"理论"，只要它不是文字游戏，便总是已经是实践了。

不是把信念当作表象，而是当作行动习惯，不是把语词当作表象，而是当作工具，也就是使得如下提问变得没有意义："我是正在发现抑或正在发明？我是正在制作抑或正在寻找？"以这个方式把有机体对环境的交互作用分裂开来是没有意义的。请考虑一个例子。我们通常说银行账号是社会建构而非自然客体，长颈鹿是自然客体而非社会建构。按照这个

观点，真理是简单的：纵使没有人类，但是仍然会有长颈鹿，而银行账号则是不会有的。但是，长颈鹿脱离人类的这个因果独立性并不意味着长颈鹿是脱离人类需要和利益的东西。

相反，我们按这种方式把长颈鹿描述为长颈鹿，是因为我们的需要和利益。我们讲着一种把"长颈鹿"这个语词包括进来的语言，因为这样子做符合我们的愿望。像"器官"、"基因"、"原子"等等语词也是出于如此目的而被我们讲述着的，也就是说，它们是构成"长颈鹿"的各个组成部分。我们对事物做出的所有描述都是适合于我们的愿望的描述。我们实用主义者主张，做出如下断言是没有意义的：这些描述中的一些描述区别出"自然类"，即它们在某些连接点上与自然相交。假如你是一个有兴趣打猎的人，那么一只长颈鹿与其周围空间的联系已经足够清晰。假如你是一个使用语言的蚂蚁或阿米巴虫子，或者假如你是一个从遥远的高空正在观察着我们的太空旅行家，那么那个联系便不那么清晰了，并且在你的语言中你是否需要语词"长颈鹿"或是否会有语词"长颈鹿"也是不清晰的。更笼统地说，以百万种方式中的某个方式来描述处于一定时间和空间之中我们称之为长颈鹿的东西是否比其中的任何另一个描述方式更接近于事物自在存在的方式是不清楚的。正如"长颈鹿真的是不是原子的集合？""长颈鹿真的是不是人的感觉器官的实际感觉和可能感觉的集合？"和"长颈鹿真的是不是其他任何一个其他东西？"的问题一样，"我们正在对它做出的描述是不是如它真实存在那样子的描述？"似乎是一个我们从来都不必问的问题。我们需要知道的一切是，某个竞争性描述对我们的某个目标来说是不是比较有用的。

描述之于目标的相对性是实用主义者用来支持其反表象主义知识观的主要论点，那个观点认为，对我们来说，探索以效用为目的，而不是以对于事物如何自在存在的精确考虑为目的。因为我们拥有的每一个信念必定在这一个或那一个语言之中才得以形成，因为语言并不是复制外在存在之物的尝试，而是处理外在存在之物的工具，所以不存在把"客体对于我们的知识作出的贡献"从"我们的主观性对于我们的知识作出的贡献"中清除掉的办法。我们使用的语词和我们使用那些语词而不使用另一些语词来肯定一些语句的意愿是人类有机体与宇宙其他部分之间极其复杂的因果联系的产物。不存在把这张因果联系网络抽离出来以便在一个给定信念中，对主观性的和客观性的相对量这二者做出比较的办法。如维特根斯坦曾经说过的那样，不存在既把语言和它的对象联结起来，又把自在存在的长颈鹿与我们谈论长颈鹿的方式区分开来的办法。依照赫拉雷·普特南这位重要当代实用主义者的说法，"我们称作'语言'或'心灵'的某些因素如此深深地渗透进实在之中，以至于把我们自身再现为'独立于语言'事物的'绘图人'计划从一开始便遭受了重创"。

柏拉图主义者对完美知识的梦想是肃清来自我们内部的每一事物，并使我们自身无拘无束地置身于外在于我们的事物之中的梦想。但是，如我在早些时候指出过的那样，内在和外在的这个区分是一旦在我们采纳了生物学观点之后便无法做出的区分。假如柏拉图主义者仍然想要坚持那个区分，那么他不得不需要一个认识论，而它难以与其他学科以任何有趣的方式联系起来。他的这种做法将以知识转而回到科学的其他部分而告终。这意味着使知识成为某种超自然的东西，

成为某种奇迹。

我们所言、所行、所信的每一事物都是在实现人类需要和利益，这一建议似乎只是表述启蒙世俗主义的一种方式，只是一个如下说法而已：人类根据自身的眼光而不具有超自然的眼光引导他们抵达真理。诚然，启蒙用称作“理性”的准神圣能力取代了如此超自然指导的观念。美国实用主义者和尼采以后的欧洲哲学家攻击的正是这个观念。在他们对这个观念做出的批判中最震撼人心的一点似乎是，他们与其说把自然科学描述为再现实在的尝试，不如说是管理实在的尝试。反之，他们把道德选择描述为总是在展开竞争的善之间进行折衷，而不是在绝对正确和绝对错误之间做出选择。

基础主义者和反基础主义者之间就知识理论展开的争论相似于可以安全地留给哲学教授们去进行的某种仅仅是学究式的争吵。但是关于道德选择的品质的争论看起来要重要一些。我们根据这些选择的结果来表明关于“我们是谁”的意义。所以，我们不太可能被告知，我们的选择是可以取舍的善之间的选择，而非善与恶之间的选择。当哲学教授开始说除了绝对错误和绝对正确之外不存在其他东西时，相对主义的话题便开始引起人们的兴趣。实用主义者和其论敌之间的争论，尼采主义者和其论敌之间的争论，开始过于看重留给哲学教授们的那些争论。每一方都跃跃欲试，都想要付诸行动。

这就是像本人这样的哲学家发现我们自己受到报刊杂志的谴责而世人似乎淡忘了我们存在的原因。这些谴责断言，除非把青年培养成相信道德准则，相信客观真理，否则，文明便注定走向衰落。这些杂志和报纸说，除非年轻一代像我们

一样对道德原则具有相同的执着，否则，为了人类自由和人类体面而进行的这场斗争便注定将失败。当我们的哲学教师读到这一类文章的时候，我们发现自己被告知，我们对人类未来握有重大的权力。这些文章建议，将把数世纪道德进步付诸东流的一切在于一代人接受了道德相对主义学说，接受了杜威和尼采共同具有的一些观点。

诚然，杜威和尼采对许多事物存在着分歧。尼采把居住于杜威的社会民主乌托邦中的幸福而富裕的大众视为"末人"，是无力创造伟业的"乌合之众"。在政治学方面，尼采出于本能地反对民主，而杜威则出于本能地拥护民主。不过，这两人不仅对知识的本质抱有相同的见解，而且对道德选择的本质抱有相同的见解。杜威说过，每一个恶都是被拒绝的善。威廉·詹姆斯说过，每一个人类需要都具有有待被施行的初始权利，拒绝施行它的惟一理由便是它与另一个人类需要相冲突。尼采将对此表示完全赞成。他将通过推崇权力意志的斗士之间的竞争来阐明这一见解，尽管詹姆斯和杜威将发现带着施虐狂暗示的术语"权力"有着令人误解的意思。不过这三位哲学家都对启蒙运动尤其是康德把道德原则视为一个特殊官能——所谓"理性"——的产物的企图展开了相同的批判。他们都认为这些企图是想把上帝之类的事物继续保留于世俗文化之中的不坦诚企图。

道德相对主义批评家认为，除非存在某种绝对的东西，除非存在分享着上帝毫不宽容地拒绝向人的软弱做出让步的某种东西，我们便没有理由继续反对恶。他们说，假如恶仅仅是一个较弱的善，假如所有道德选择都是冲突的善之间的折衷，那么道德斗争便丧失了目的。那些为了反对不公正而牺牲的

生命便变得毫无意义了。不过对于我们实用主义者来说，道德斗争与为了生存而斗争是连续的，不公正与鲁莽的区分，善与不明智的区分并不存在明显的中断。对实用主义者来说，重要的在于想方设法消除人类的苦难，增加人类的平等，增加所有人的子女从一开始便享有平等的幸福机会的能力。这个目标不是写在天上的，它既不是康德称作“纯粹实践理性”东西的表现，也不是上帝意志的表现。它是一个值得为之抛头颅、洒热血的目标，但是它不需要超自然力量的支持。

实用主义者对于实用主义论敌称作“坚定的道德原则”的看法是，这些原则是过去的实践的缩写，是我们最敬仰的祖先的习惯的总结。例如，穆勒的更大幸福原则和康德的绝对命令都是提醒我们想到某些社会习惯的方式，那些习惯是基督教西方文化的组成部分，那种文化比其他任何一种文化纵使不是在行动上但是至少在语言上更加推崇平等。四海之内皆兄弟的基督教学说以宗教方式说出了穆勒和康德以非宗教方式说出的东西：对于家庭成员、性、种族、宗教信条等等的思考都不应该阻止我们采取一种己所不欲勿施于人的态度去对待他人，都不应该阻止我们尽可能地把他人看作与我们自己相似的人，对他人表示我们自己也希望受到尊重。

不过，除了概括为平等主义的原则以外，还存在着其他坚定的道德原则。其中一个原则是，使一个家庭妇女失节必须为之付出血的代价。另一个原则是，与其生出一个同性恋的儿子，还不如没有这个儿子。在我们当中，那些愿意中止以一报还一报的人，那些被这些坚定的道德原则猛烈攻击为同性恋的人，称这些原则是“偏见”而非“洞见”。但愿哲学家们能够让我们相信，我们赞成的原则，像穆勒的原则和康德的原则

那样，是"合理的"原则，而血债血还的原则和对同性恋施行大肆讨伐的原则不是"合理的"原则。不过，说它们是更加合理的原则仅仅是说它们是更加普遍的原则的另一个说法，它们对待一个人自家妇女和别人家妇女的差异，对待同性恋和非同性恋的差异便是相对不重要的。不过，不清楚的一点是，没有提到某些特殊的团体是合理性的象征。

要想理解这最后一个观点，就得考虑"你不得杀虏"原则。这是一个极其普遍的原则，但是它难道比如下原则更合理或更不合理吗："除非是保卫其国家的战士，任何人都不得杀虏"，"除非为了阻止一场谋杀，任何人都不得杀虏"，"除非是一个国家的执政官，任何人都不得杀虏"，"除非是安乐死的仁慈的实施者，任何人都不得杀虏"？我不知道它是更合理的还是更不合理的，所以，我也没有发现术语"合理的"在这个领域里是有用的术语。假如我被告知我采取的一个有争议的行动不得不通过屈服于一个普遍而合理的原则才能得到维护，那么我将盼望着有这样一个原则与当时的情形相吻合，不过有时我只能说，"唉，想来想去，在当时这样做好像是上上策。"我不清楚的是，与我梦想着能够用来替我的行为辩护的某个掷地有声的普遍原则相比，这后一个辩护是不是一个更好的辩护。我还不清楚的是，处理人口增长控制、保健定量配给等等事情的所有道德两难是否要等到解决它们的原则出台之后才能获得圆满的解决。

依我们实用主义者看来，"在每一个适当行动的背后必定存在着一个合法的原则"的观念实际上等于"在我们面前存在着像一个普遍的、超国家法庭之类的事物"的观念。我们知道，最好的社会是法治社会，而不是受暴君或暴民的古怪念头

统治的社会。我们说，没有法治，人类生活便会倒向情绪和暴力。这使我们想到必定得存在着某种不可见的理性法庭在施行法律，我们大家从内心里承认那个法庭对我们具有约束作用。像这个法庭这样的某个事物是康德对道德义务的理解。但是，再一次地，关于人类究竟像什么的康德式图画无法与历史或者与生物学相吻合。后两者都教导我们，法治而非人治社会的发展是一项缓慢的、迟到的、偶然的、渐进的成就。

杜威认为，与康德相反，当黑格尔提出如下主张的时候是正确的，普遍道德原则只是在作为一个特殊社会历史发展派生物的意义上才是有用的，那个社会的各种制度赋予原则的空洞形式以内容。前不久以其早期著作《公正的领域》最为世人所知的政治哲学家迈克尔·沃尔泽逐渐向黑格尔和杜威的辩护靠拢。在他更晚出的《厚重和稀薄》一书中，沃尔泽主张，我们不应该把特定社会的习惯和制度看作围绕某个普遍道德理性共同核心的事物，看作围绕跨文化道德法则的意外派生物。相反，我们应该把厚重的习惯和制度看作在先的事物，看作发出了道德忠诚命令的事物。能够从各种厚重的道德中被抽象出来的稀薄的道德并不是由称作"理性"的某个普遍分享的人类官能的戒律所构成。正如不同生物物种相应器官之间的相似性是偶然的那样，这些厚重的道德之间的这些稀薄的相似性是偶然的。

一个人要是采取为黑格尔、杜威和沃尔泽共同具有的反康德立场，一个人要是被要求对他所认同的社会的厚重道德作辩护，那么他将无法通过谈论他的道德观合理性来做那项工作。确切地说，他将不得不谈论他的社会实践胜过其他社会实践的各种具体的优点。正如讨论一本可爱的著作或一个

可爱的人对另一本书或另一个人的相对优越性那样，讨论不同厚重道德的相对优点显然是非结论性的。

对我们实用主义者来说，所谓"理性"或"人性"之普遍分享的真理源泉的观念正是这样的讨论应该能够做出结论性的讨论。我们把这个观念看作错误表达某个希望的方式。我们所分享的那个希望是，整个人类应该逐渐向着一个全球共同体靠拢，那个共同体将融合欧洲工业化民主制度的大多数厚重的道德。它之所以是错误的，是因为它建议，对这样一个共同体的渴望不知怎地已经扎根于生物学物种意义上的每一个成员之中。在我们实用主义者看来，这就好像提出了这样的建议，想要成为一个蟒蛇的渴望不知怎地已经扎根于所有爬行动物身上，或者想要成为一个类人猿不知怎地已经扎根于每一个动物身上。这就是我们实用主义者把相对主义的责难简单地看作这样一个责难的原因：在我们看到幸运的地方，我们的批评家坚信他们看到了命运。我们认为，《联合国宪章》和《赫尔辛基人权宣言》面对的乌托邦世界共同体并不比一场核灾难或民主政府被封建军阀所取代更是一个人类的命运。假如后者中的任何一个都是未来的人们能够预料到的东西，那么我们的物种将是不幸的，但是它将不是非理性的。它将并非没有尽到它的道德义务。它将只是错过了一次幸福的机会。

我不知道如何来讨论如下问题，同柏拉图或康德看待人类的方式相比，以这个生物学方式来看待人类是不是会更好些。我也不知道如何才能对我的批评家称作"相对主义"而本人更喜欢称作"反基础主义"或"反二元论"的观点给出一个结论性证明。就我这一方来说，诉诸达尔文并要求我的论敌如

何才能避免诉诸超自然(迷信)当然是不够的。阐述这个论题的方式带来了许多问题。对我的论敌来说,如下说法当然是不够的:生物学观点冒犯了人类的尊严和自尊。那也会使更多有争议的问题得不到答复。我猜想,双方所能做的事情是在各种各样的语境之下一遍又一遍地复述这件事情。"在把我们的物种和我们的社会都看作是一个幸运的意外"和"在我们的物种和我们的社会中都发现了一个无所不在的目的"之间的这一场争论过于激烈,以至于不允许有一个中立的立场来作出裁决。

2.3 "后现代主义"与政治学相关吗?

有时人们说启蒙计划已经失败。不过有过两个启蒙计划,一个是政治计划,另一个是哲学计划。一个要在地球上创造一个天国,创造没有等级制度、阶级或残暴行为的世界。另一个要发现用**自然**和**理性**取代**上帝**的崭新而全面的世界观。

虽然它进展得非常缓慢,虽然它只取得了零星进步,但是政治计划并没有失败。我们正在变得更加具有耐心。现在似乎清楚的一点是,在法律和社会制度方面改良的、渐进的、社会民主的变化是实现扩大自由和减少屈辱的启蒙目标的惟一出路。无论如何,除了需要耐心以外,这个目标也仍然是合理的。

第二个计划,那个哲学计划,仍然正在被许多哲学家追求着。但是,从整个20世纪来看,它已经受到了批判。其中有些批评来自宗教哲学家,来自海德格尔主义者,他们认为启蒙

是理智衰退过程的组成部分。不过提出这个批评的绝大多数人是像我这样的哲学家，他们认为启蒙哲学家仍然处于正确的轨道上，但是他们走得还不够远。我们希望用 18 世纪人们对待上帝的态度来对待**自然**、**理性**和**真理**。

微妙而令人误解的术语“后现代主义”有时被用来表示这个哲学创新精神。当以这个方式被使用时，它表示了可以追溯到尼采和美国实用主义者的一个计划，虽然（如我将作简要说明那样）那个计划是以黑格尔历史主义和达尔文生物学为基础的。因为我对真理和理性持着实用主义的观点，所以有时我发现自己被人称作“后现代主义者”。

但是，我对自己被贴上这样的标签感到不安，因为在许多语境里，“后现代主义者”在另一层意思里被人使用着。它表示人们对政治绝望的态度。自从 20 世纪 60 年代大学生革命期望受挫以来，这个态度已经得到了广泛传播。

在我看来，被人们称作“后现代主义政治学”或“文化政治学”的东西是从实际政治学向学院政治学的撤退。据我所知，这种政治学支持者提供的一切是对传统资产阶级自由创新精神的不信任，是对假定已经被这些创新精神污染的称作“人道主义”的事物的不信任。作为一名优秀的资产阶级自由主义者，作为一名无法理解被假定的东西对“人道主义”产生了不良影响的人，我发现这个新发现的绝望是神秘的。

使用“后现代主义者”这一术语而没有像我这样喜欢把它限定在极少见的引证范围里的许多作者认为，这个新哲学世界观——这个世界观已经从海德格尔、德里达和福柯等新尼采主义哲学家的工作中产生出来——具有一些政治含义。这个新世界观被假定为证明了最近两个世纪在地上创造天国的

尝试的价值不知怎么是错误的，或者不知怎么是注定失败的。但是我没有看到这个假定的联系。

在本次讲座中，我将对两个论题进行辩护。第一个论题是，20世纪把**自然**和**理性**作为**上帝**之不必要替代物来处理是启蒙运动反极权主义的继续。抛弃我们对除了我们人类同胞以外的某个别的事物，某个更人的事物的责任感是一个好主意。根据术语"**自然**"、"**理性**"、"**真理**"所表达的范围来说，它们都是指这一类事情，那么我们就该把这些术语从我们的语汇中抛弃掉。我们对非人类权力将继续贯彻启蒙的怀疑论。放弃18世纪唯理论的最后残余，赞成20世纪实用主义，对我们的自信和自尊将是一件好事。

我的第二个论题是，放弃西方唯理论并不带有令人沮丧的政治含义。它仍然把启蒙政治计划看作一个好的计划。我们可能有的赞成放弃那个计划的惟一理由是，我们已经梦想到了一个更好的计划。但是我们现在还没有这样的计划。除了看到了比以前人们想象到的乌托邦更好的乌托邦的曙光以外，没有东西将被允许去取代乌托邦的政治希望。

有人可能会问，为什么人们经常把这两个启蒙计划——一个是政治的，一个是哲学的——作为难分难舍的计划来处理？我认为，这样的处理只是反映了一个历史巧合。要想了解这一点，我们不妨对历史略作重写，并想象一个略有不同的可能世界。假定独裁者比他们的实际情况还要蛮横，资产阶级则比他们的实际情况还要愚蠢和缺乏进取心。想象旧的秩序一直延续到了19世纪40年代，19世纪中期，而非18世纪末，是民主革命的年代。

那么黑格尔而非洛克将是每一个有自尊的知识分子务必解读的哲学家。达尔文而非牛顿将成为模范的科学家，这位科学家的理论将处于哲学反思的中心。鲍德里亚式的时髦风尚而非卢梭的田园风格将开始主导文学的想象力。诚然，这些对应人物不一定就是我们现在相当熟悉的黑格尔们、达尔文们或鲍德里亚们，不过他们具有与生俱来的鲜明的家族相似性。

在我想象的这个可能的世界里，随着民主革命以平等主义的希望充满这个世界，**自然**便已经变得过时(vieux jeu)。它已经被**历史**所取代。于是，乌托邦政治学似乎同19世纪历史主义而不是同18世纪唯理论具有不可分离的联系。理性渐渐被人们看作是从贵族制度向民主制度的转变中，而不是从托勒密向哥白尼的转变中，或者不是从盖仑向哈维的转变中，得到了更加清楚的证明。民主乌托邦梦想只是形成于达尔文提出我们或许是试着改造我们的环境来满足我们的需要的比较聪明的动物的可能性之后，而不是知识分子试图把握实在的固有结构之时。

在请求你去构想这样一个可能世界的过程中，我请求你假定知识分子语汇的变化相对于社会政治变化而言，既不是根本的也不是上层结构的。我自己的预感是，这两种变化大体上是相互独立的：每一个变化取决于它自己的风尚和潮流。我认为，我们已经习惯于用过分匀称的方式来划分历史。尤其是，我们过分焦急地使思想革命同步于艺术革命和社会政治革命。

令人恼怒的术语“后现代”的不幸流行是对同步性如此不幸渴望的一个结果。对于划分时期的竭力渴望导致知识分子

认为，反对德里达称作"在场的形而上学"必定具有某些政治含义。海德格尔关于"每一个时代都受由一个伟大思想家提出的一套单独**存在**语汇的主导"的建议以及福柯关于"向着一套新的知识的转变是突如其来的和莫名其妙的"建议都在鼓励着这样一个假定：新哲学意味着新政治学。但是政治学是漫长的，而哲学相对地是短暂的。创造一个没有暴行的世界的渴望比任何一个哲学观念都要深刻而持久。

要想避免一个新哲学必需一个新政治学的假定，那么记住如下一点是有帮助的：差异游戏和在场形而上学之间的德里达式对立并没有什么新意。昆廷·斯金纳最近向我们证明，就总体而言，修辞和逻辑之间的张力，斯金纳追随于哈贝马斯之后称作对话理性观念和独白理性观念之间的张力，对于霍布斯来说，对于17世纪来说，是如何地至关重要的。这个张力赫然呈现于整个哲学历史中。这就是人们如此轻而易举地在古代、中世纪和文艺复兴著作家那里找到了"后现代"思想之最近发现的鲜明先驱的原因。

做到这一点的另一个办法便是建议，在场形而上学比中世纪亚里士多德主义持久也许只是一个历史巧合。斯蒂芬·图尔明正确地指出，假如蒙田而非笛卡儿成为近代哲学传统的奠基人，那么文学和政治学而非数学和物理学将构成用世俗世界观取代宗教世界观的尝试。把独裁制度和习惯诗意地重新描述为邪恶的而非善的，把民主制度和习惯诗意地重新描述为善的而非邪恶的，这些成就将成为模范的知识分子成就。笛卡儿范式，数学证明，将被边缘化。培根范式，波义耳范式，科学实验范式，也将被边缘化。

我的预感是，思想变化和社会政治变化以相对地相互独

立的方式进行，这导致我提出了如下主张，我们讲述着关于人性解放的两个明确的故事而不是一个故事。我们需要一个我们在创造阿维赛·毛尔高利特称作"正派社会"方面已经取得如此巨大进步的故事。在那个社会中，一些制度未必不会使人民蒙羞。我们需要一个独立的朝向令人满意的给人以启示的世界观进步的故事。我们应该有一个关于普通民众的故事和一个关于知识分子的单独故事：一个故事讲述的是人民如何摆脱了各种恶棍和暴徒的统治，另一个故事讲述高级文化如何摆脱过时的学说——那些学说是为了满足更原始文化的需要而被创制出来的——获得了解放。

第一个故事开始于这样一些开创新纪元的事件：作出精明的自我否定的决定，把打败的武士及其家属贬为奴隶，迫使他们参加劳动，而不是作为餐后消遣把他们慢慢折磨致死。它可能进而包括日益愿意给予乞丐以施舍，结束奴隶贸易，10小时工作制，赞成妇女参加选举，对于男子不应该强暴其妻子的逐渐定罪，工会的建立，福利国家的诞生，反鸡奸法律的废除。

关于过去取得的成就的这样一个故事吻合于关于某个乌托邦的完全正派的社会的启蒙幻想。那个乌托邦的所有特点在两百年来是基本相似的，不过我们对它的设想一直在不断地增加着各种细节。(例如我们乌托邦主义者现在竭力要求颁布一个允许同性婚姻的法律条款——这是大多数自由主义改革家一直到前不久才提出的一个议案。)在这个乌托邦里，没有人将受到以强凌弱者的欺负，没有人会受到奴隶主的欺负，没有人会受到工厂主的欺负，也没有人会受到丈夫的欺负。巨大的社会经济不平等的消灭将有助于人们体面地以礼

相待。人类将终于躲开战场上的杀戮，不做孩子气的事情，在道德上变得成熟起来。

当我们转向第二个故事——关于知识分子寻求更宽广、更丰富、更适当的世界观的故事——的时候，其奠基性事件是最初保存下来的经典文本（如柏拉图对话录和佛教典籍）。野心勃勃的知识分子讲述着这些文本是如何与其他文本连续起来的，比如，奥古斯丁的《忏悔录》、紫式部的小说、牛顿的《原理》、雪莱的诗、马克思和恩格斯的《共产党宣言》。通过讲述这些故事，我们希望获得由所有这些成就累加起来所产生的某个意义。随着越来越多的人物被列入经典之中，我们便得到了更庞大更优秀的这类故事，这类故事激发了我们的想象力，提出了一些意想不到的可能性，并因此导致了新经典文本的产生。

与启蒙看齐的当代思想家讲述着这些文本如何向我们提供了越来越向着正确的世界观接近的乐观故事。与反启蒙传统看齐的思想家——如海德格尔主义者和斯特劳斯主义者——则讲述着它们如何导致我们偏离了那个观点的悲观故事。还有一些思想家，像利奥塔那样，怀疑试图把无论是经典还是非经典的所有这些文本连接起来的元叙事。

许多福柯敬仰者对黑格尔、马卡莱和阿克顿讲述的这种故事持着怀疑态度——但我认为不是持着不信任态度——的一点是：作为日益增长的自由的人类历史。福柯主义者既对启蒙政治计划表示了怀疑，也典型地对进步叙事表示了相同的怀疑。但是这两种怀疑都站不住脚。

我本人对进步叙事的观点是托马斯·库恩的观点：不存在向真理逼进的渐近道路这样的事物。但是进步无论如何是

存在的，那种进步可以通过回顾来考查。当既解决了前续理论能够解决的问题又解决了前续理论无法解决的另一些问题的后续理论取代了前续理论的时候，科学便获得了进步。按照库恩的观点，爱因斯坦并不比牛顿更加接近实在"自在存在"的方式，但是存在着他超越牛顿的进步的明显意义。

与此相似，当更大地增进自由和进一步减少残酷的制度代替了使增加自由和减少残酷成为可能的制度的时候，便获得了政治进步。福柯正确地指出，把犯罪分子改造为治疗精神病的社会工作者并不比折磨他们和抽打他们更加合乎道德法则。但是他错误地对所有老套的枯燥的熟悉的社会改良尝试投以怀疑的目光，那些尝试产生于对启蒙政治希望的坚持。

理智进步之启蒙风格的叙事仍然受到了反库恩主义者的支持，那是一些对洛克和牛顿的尊敬超过了对黑格尔和鲍德里亚的尊敬的科学家和哲学家。按照他们的末世论观点，在我们终于抵达**真理**以前，世界观将一直保持变化。这个**真理**将既包括科学真理，关于自然基础法则的真理，也许还包括关于什么是正确的事物的真理，包括道德法则各种文本的准确转译。不过按照我赞成的理智进步和道德进步的"后现代"叙事，不存在**真理**之类事物仍然有待于被人们去认识。不仅不存在提出"我们如何知道一个科学理论的日益增长的优美性和预见效率是它与事物真实存在之方式相符合的一个标志?"的问题的意义，而且不存在提出"我们如何知道一个更自由更不残酷的世界是一个更美好的世界?"的问题的意义。

被人贴上"后现代"标签的那一类像我一样的哲学家能够想象到，某一天人类也许很幸运地在道德上已经成熟。但是我们坚信，不存在充分的理智成熟这样的事情。存在着理智

进步，但是不存在抵达理智进步过程的自然终点。理智进步的故事将使得进一步的令人惊奇的理智进步无止境地成为可能。

对于“后现代”哲学家来说，不存在自然界或道德法则真实存在的方式，因此不存在科学进步或政治进步能够希望更加充满信心地反映的事物。科学或许能够就世界应该如何被描述达成一致意见，以便促进技术控制，但是这个描述将不是关于自在存在之**自然**的描述，也不是关于屈服于培根的要求成为提升人的地位的更好工具的**自然**的描述。不同国家的政治或许会很好地致力于探讨一套单一的民主制度，但是这些制度并不反映自在存在的道德实在。像科学家的理论一样，它们将是满足某些人类欲望的工具，随着越来越多的人加入到休谟称作“人类党”的党派中来，那些欲望已经得到了流行。

对理智进步作启蒙考虑和“后现代”考虑的选择是两个世界观之间的选择。一个世界观的探索目标是准确地再现**自然**或**道德**实际存在的方式，另一个世界观则放弃了表象和实在之间的区分。它放弃那个区分以便赞成不太有用的描述和比较有用的描述之间的区分。这个选择引起了知识分子的重大兴趣，但是在我看来，与基督教信仰和无神论之间的选择相比，它和启蒙政治计划——一个平等的乌托邦的发展——并没有更大的相关性。

我们应该牢记，无神论和基督教都是高度地可接受的信条。中世纪天主教曾经是支撑强权的得力工具。自由主义的社会福音风格的基督教曾经是尝试摧毁强权的良好工具。在美国公民权利运动中，白人无神论者和黑人浸礼会教会成员肩并肩一起工作，希望实现相同的梦想。他们的世界观差异

并没有导致他们的政治实践差异。约翰·塞尔的真理观和理性观与我本人的真理观和理性观的差异，不应该导致我们的政治实践差异；于尔根·哈贝马斯和雅克·德里达关于话语本质观点的差异同样地不应该导致他们的政治实践的差异。

正如基督教一样，当它们面对政治学的时候，启蒙哲学和"后现代"哲学是同样灵活的。正如成为一个基督徒本身还不足以让你焦虑地去保护你的人类同胞免受屈辱那样，成为一个启蒙的唯理论者或者成为一个"后现代主义者"还不足以使你去做同样的事情。每一个运动的语汇都既可以用来替法西斯运动作辩护，也可以用来替社会民主政治创新运动作辩护。汉斯·斯卢加曾经指出，一些纳粹哲学家主张需要客观而绝对的真理；此外，他们说，我们的正当的反犹太人运动仅仅具有一个主观偏好的地位。

当代社会民主派既包括了与康德一起相信道德法则是存在的有待于被明晰的知识界去承认的许多人，也包括了像约翰·杜威那样对康德说的每一件事情都表示怀疑的许多人。我们在后一个阵营中的那些人认为，价值客观性问题，规范基础问题，都是没有意义的。我们把这些问题看作启蒙唯理论的不幸遗产。但是，正如兄弟般的爱的倡导者耶稣和在最后审判时将把罪人罚入永恒地狱的神圣基督的联系是一种意外联系一样，我们认为启蒙平等主义和启蒙理性主义之间的联系是一种意外联系。

这后一个类比把我带回到了我的一个主张：在启蒙运动和"后现代主义"之间存在着一个重要的连续性。原教旨主义基督徒和自由主义基督徒的差异是感到有必要服从一个权威的基督徒和感到没有必要服从一个权威的基督徒之间的差

异，是主张爱不可能是惟一法则的基督徒和主张爱已经足够的基督徒之间的差异。我以相似方式来解释启蒙理性主义者和我们"后现代主义者"之间的差异。

对于理性主义者来说，**理性**具有权威，因为**实在**，事物自在存在的方式，具有权威。**实在**应该受到尊重，**理性**是使我们触及**实在**的官能。另一方面，对我们"后现代主义者"来说，理性在对话的意义上得到了理解。我们把理性仅仅当作就各种事情展开讨论，倾听另一方意见，尝试达成和平共识的意愿的另一个名称。它不是透过表象直达科学**实在**或道德**实在**之固有本质的官能的名称。对我们来说，成为理性的，也就是成为可以对话的，而不是成为愿意服从的。

在被称作"后现代"的哲学家中盛行的对于启蒙理性主义的解释中，关于这样一个官能的观点成了使我们自己在称作"**自然**"或"**实在**"之权威面前蒙羞的某种施虐—受虐欲望的表现。我们"后现代主义者"认为，这个欲望对启蒙继承人——推翻牧师和国王的英雄的继承人——来说是无价值的。我们认为，假如你能够随心所欲地处置像"**自然**"、"**理性**"和"**真理**"这些概念，那么你就能够更好地处理像"对我们的目的最有用的描述"和"就相信的事物和欲望的事物达成自由共识"这样的观念。就它们断言要给予后面这些观念增加某个事物而言，祈求**真理**、**自然**和**理性**便是孩子气的恐惧和迷信的残余，是旧骗术的新花招。我们这些所谓的"后现代主义者"认为，这个祈求是宗教原教旨主义的哲学相似物。

历史学家卡尔·贝克说过，在18世纪洛克哲学的流行得归结于他"扫除了……整个腐败的基督教学说，那是数世纪来一直压抑着人类精神的一片沉重的不断扩散的乌云。"贝克继

续说道：人的心灵"只是一张纯粹的白纸"的洛克学说"使得18世纪的人们明确地相信他们想要相信的东西成为可能，也就是说，既然人和人的心灵是由上帝创造的自然塑造的，因此对人来说，如下情况是可能的：'纯粹地通过使用他们的自然官能'，使他们的观念和他们的行为，因此使他们通过它们才得以生活的制度，与普遍自然秩序保持和谐一致是可能的。"①

启蒙的理性观念是一个把我们与自然联系起来的官能的观念，是产生这样一个和谐的观念。对这个观念的"后现代"否定是抛弃"存在着一个普遍自然秩序"观念的更大尝试的组成部分。"后现代"哲学家把"人类应该与这样一种秩序相符合"的观念看作全盘腐败的学说的残余，是我们现在可以抛弃的残余。他们对于德里达称作"在场形而上学"的事物的否定是对于如下观念的否定：社会民主乌托邦将是比法西斯主义的乌托邦更*自然*或更*合理*的乌托邦。它仅仅是不太残酷的乌托邦，因而是更加合理的乌托邦。对于那些问"消灭了的残暴对什么来说是如此合理的？"的人来说，就我所知，是没有什么话可说的。

对启蒙来说，孤立无助的人类理性可能也应该取代宗教信仰。对于"后现代人"来说，只有当它是作为追求真理的官能——那个官能把人的心灵与一般实在之内在结构或特殊人性之内在结构联结起来——的理性观念的升华的时候，孤立无助的人类理性观念才是可以接受的。我们"后现代人"认为，除非我们停止相信这样的结构，否则我们将决不可能完全

① 贝克：《18世纪哲学家的上帝之城》，第64—65页。所引用的关于我们的自然官能的这个短语来自于洛克。

摆脱这种施虐-受虐心理。我赞成尼采的如下见解：血腥的恶臭和责骂的刻薄话比康德的绝对命令更长寿。我们发现，以旧理性主义方式得到理解的“实在”和“真理”观念与伏尔泰发现的以旧原教旨主义的信仰主义方式理解的“上帝”观念同样地荒谬。伏尔泰可以把基督当作一个可爱而善良的先知而不是当作一个拥有惩罚他的权力的神灵来尊重。“后现代”哲学家将愿意把实在作为向我们呈现了可以处理的问题而不是作为一种应予服从的权威来尊重。

抛弃“合理探索是把握事物固有本质的尝试”观念的第一个阶段是黑格尔对柏拉图和康德共同具有的观念的批判：通过发现不受时间和机遇影响的纯粹、简单、优美的结构，哲学应该模仿数学。按照黑格尔的观点，古希腊人可能不知道人性或人的理性是什么。因为他们并不具有足够具体的材料来从事这项研究工作。他们生活在文明的原始阶段，世界精神还没有获得太大的进步。

黑格尔认为，如下想法总归是不可靠的：一个人已经把握了人类和宇宙其他部分之关系的某个抽象而一般的真理。因为他所喜爱的抽象的一般性至多是对人类经验的总结，因此其表面的必然性将仅仅是一个暂时的必然性。你从来都无法知道你喜爱的必然真理是否不会被扬弃，使用一套新语汇则成为多余，即在那套语汇中，它无法继续得到阐述。

对于采取了来自黑格尔的他们称作“进化事物观”的19世纪作者来说，实在不具有永恒结构，人的心灵也是如此。所以，虽然语句没有随着时间的流逝而改变它们的真理价值，但是仍然不存在称作**真理**的准客体，它会永远保持不变地呆在那里。相反，随着时间的流逝，旧的结构解体了，新的结构产

生了。理性将被看作是辩证的，受到语境约束的，而不是数学的，与永恒相协调的。

无论如何，黑格尔仍然保留了大量18世纪的理性主义。直到达尔文，历史主义才得以摆脱了这样一种确信：像世界精神之类的东西主宰着历史，哲学史因此将取代形而上学和物理学成为政治生活的指导。

达尔文的进化模型产生了对历史主义非理性主义化的效果，按照那个模型，进化是通过对生存小环境遗传修改的意外一致而取得的。把黑格尔和达尔文综合成为一个折衷的进化论的和历史主义世界观的尝试导致哲学家抛弃了马克思和斯宾塞而走向了皮尔斯所谓的运气论(tychism)，强调机遇在决定生物进化和文化进化过程中的作用。这两种进化之间的相似性有助于证明波普尔后来称作“历史主义的贫困”的事实。

按照进化运气论观点，你无法从过去料想未来。你无法以启蒙尝试处理**自然**的方式来处理**历史**。你无法一劳永逸地正确处理历史。你所能做的所有工作在于使用适合于现在的工具使未来与原来本该是的未来之间有所不同。你可以实践乌托邦政治学，无论是实际政治学还是仅仅文化政治学，但是你无法通过参考**历史**支配的东西来支持你的政治学。你无法用哲学来担保你的乌托邦。正如18世纪用**自然**来获得这样的一个担保的尝试是徒劳的一样，用历史哲学来担保某些目的的尝试也是徒劳的。

在19世纪末，关于进化的这个非理性化和运气论的见解产生了“后现代主义”的伟大先驱尼采。它还产生了美国实用主义奠基者詹姆斯和杜威。断定如果你放弃了启蒙理性主义那么你也就放弃了启蒙平等主义的一个理由是，尼采的确都

抛弃了两者。他指出，它们是相同的神经失败的象征：两者都缺乏独立自主的能力，都不会令人满意地说"因此我愿意"，而只会说"这是上帝（**自然**、**理性**）主宰着我的东西"。尼采的流行掩盖了这样一个事实：詹姆斯和杜威赞成尼采关于抛弃**真理**、**理性**和**自然**的启蒙观念的要求，但是不赞成他的政治学。他们同样是反权威主义者，不过是不太张扬个人主义的反权威主义者。

詹姆斯和杜威希望用"因此，我们这些民主共同体的自由公民，愿意如此"取代"这是**理性**命令的"。他们真心诚意地投身于启蒙政治计划，同时抛弃了启蒙理智计划。像尼采一样，他们想要一个新的世界观，正如启蒙把牛顿置于中心一样，它将把达尔文置于中心，它将用达尔文来支持黑格尔对康德普遍主义的怀疑。但是他们发现柏格森的"生命之流"比尼采的"权力意志"是描述达尔文进化的一个更好方式。他们的反极权主义版本是社群主义的而不是个人主义的。

哈贝马斯用"交往理性"取代"以主体为中心的理性"的做法是美国实用主义反极权主义之社群主义版本的当代复本。福柯关于启蒙解放尝试仅仅使我们受到更紧密束缚的见解是尼采对资产阶级欧洲表示高傲的蔑视的回响。哈贝马斯-福柯的论战往往披着一件"启蒙和后现代主义"伪装。不过，我认为，它应该被看作原本应该发生在1910年而实际上没有发生的一场论战的重演：那是美国人赞成民主而反对理性主义形式和尼采反对民主形式之间的一场论战。因为除了我认为他不幸坚持保留"普遍有效性"的理性主义观念以外，哈贝马斯的"交往理性"理论提出了詹姆斯和杜威提出过的相同重要动议：追随于皮尔斯之后，哈贝马斯把真理等同于自由探索的

结果,而不是等同于在这个探索之前就存在的某个事物。他促使我们从作为与实在之固有本质的客观性运动到作为主体间性的客观性的过渡。

到此为止,以一个相当抽象而提纲挈领的方式,我一直都在草拟本人关于启蒙和一般被人称作"后现代的"各种观点之间的关系。在下面,我想要讨论两位当代政治理论家:约翰·格雷和斯拉沃伊·日热克。这两个人认为启蒙政治计划和启蒙哲学计划之间的联系都比我想象的要紧密。格雷和日热克都明确讨论了我本人关于把启蒙自由主义与启蒙理性主义分离开来的尝试,并且两人都认为这个尝试是错误的,所以,我在此讨论这两位政治理论家对我的目标而言是出于方便的考虑。

在其近著《启蒙的觉醒》中,格雷重申了霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》中提出的一些论断,也重申了海德格尔关于采纳对待自然之培根式的技术态度的致命后果的某些论断。他说:"即使它们千方百计地免除了普遍主义断言,但是自由主义文化无法抛弃历史哲学,按照那个历史哲学,它们在现代历史中占据着一种特权地位,但是这样等于说,正是为了它们自身的同一性,自由主义文化依赖于启蒙计划,依赖于启蒙计划的幻想。"①

通过评论我本人的立场——我曾经开玩笑地称作"后现代主义的资产阶级自由主义",而它往往被人攻击为愚昧的美国沙文主义——格雷发挥了这个主题。在下面这个段落里,

① 格雷:《启蒙的觉醒》,第169页。

格雷对我的策略做了准确的考虑：

对于罗蒂来说……对自由主义话语、主体性和共同体随机性抱着反讽而自反的意识美化了自由主义生活方式而不是掏空了它……诚然，在罗蒂的多少有点儿尼采化了的杜威主义那里，探索基础活动本身表明了自由主义文化自信心的缺乏。①

格雷认为，把随机性感觉发展看作鼓励人类独立自主途径的这个策略只有在历史哲学支持情况下才能起作用。他继续说道：

在其反基础主义的坦率和明确方面，而不是在其内容方面，罗蒂的后现代主义的自由主义不同于当代美国自由主义的其他形式。其内容是关于美国的一个理想化版本，它把美国理解为"大同社会"的榜样，是一个普遍文明的榜样。

只有当美国经验能够令人愉快地呈现为不仅仅是一种单一性的情况下，它的实践才能具有超出地方性(本土)的权威。罗蒂对于自由主义文化的历史辩护，像黑格尔的辩护和杜威的辩护一样，需要获得历史发展一般前提的支持……②

格雷继续论证道，约翰·斯图亚特·穆勒和以赛亚·伯林都将反对我的观点，因为政治制度是以文化同一性为基础的，美国制度无法生存于美国文化之外。尤其是，像我总是喜欢把它私人化那样地，如果文化得到了私人化，那么它们便无法生存下去。因为通过说从理想上讲每一个民主社会的公民都将具有他或她自己创造的文化生活形式来丰富他或她对于

① 格雷：《启蒙的觉醒》，第170页。

② 同上书，第174页。

建设一个平等乌托邦公共政治计划的参与感。我想要给文化多元论以一个限制。我想要每一个这样的公民都具有两个不同的故事，一个故事讲述的是他或她本人与当代文化发展的关系，另一个故事讲述的是他或她作为一个公民的责任。我之所以强调公私的区分是以这样的方式呼吁不存在把这两个故事合而为一的需要。

格雷认为，我的"后现代的视野主义"必定不利于像美国这样的国家的公共文化。他说道：

正是因为自由主义哲学的普遍主义断言已经扎根于自由主义社会的公共文化之中，罗蒂的后现代的视野主义将导致……不再沉迷于自由文化局部实践之中，甚至它将导致更加不再沉迷其他文化的局部实践之中。在从自由主义实践撤走任何普遍叙事的支持过程中，这种不再沉迷的态度把自由主义实践作为在特定文化传统中的特殊实践的权宜之计或困境来抛弃。①

我完全赞成格雷的如下说法："对于自由主义来说，仅仅成为其他生活形式中的一种生活形式将意味着，正如基督教停止提出独特而普遍的任何真理断言那样，文化变质蕴含着深刻的意义。"②不过我认为后一个变质当前正在发生着。作为已经取得的进步的证据，我不妨引用一下艾森豪威尔总统一句常常被人引用的格言："虽然美国是坚定地建立在宗教信仰基础之上的，但是我不关心它是什么宗教。"与此相似，我希望格雷的断言"自由主义没有哲学的支持便无法生存"将被证

① 格雷：《启蒙的觉醒》，第175页。

② 同上书，第177页。

明是假的。我希望基督徒、启蒙理性主义者和像我本人这样的新尼采主义者将证明，正如艾森豪威尔认为每个美国人应该都有自己的宗教一样，他们应该相互宽容地对待别人的哲学观点。

诚然，由于我们只相信自由主义"仅仅是其他生活形式中的一个"，我们新尼采主义者从我们的公民同胞中脱颖而出。不过像我这样的新尼采主义者进一步表达了他或她的如下真切确信：最好的政治生活形式仍然有待于被发明出来。我们希望对信仰的执着将足以满足我们有宗教信仰的公民同胞和我们理性主义的公民同胞。

没有办法事先知道，"后现代"世界观是否属于在启蒙政治计划的未来实验者中间能够受到宽容对待的那种世界观。也许，格雷的说法将被证明是正确的：没有上帝的支持，或者没有上帝的某个替代物的支持，一种文化将无法生存下去。也许，人类没有像我们后现代主义者希望他们能够获得的那么多自信。所以我对格雷的答复其实可以浓缩为这样一个说法：他的经验预见不必要如此悲观。也许他是对的，在一个后现代主义的思想氛围里，政治希望将无法生存下去。但是也许它能够生存下去呢。只有实验能够告诉一切。不过，假如事实证明它无法生存，那么我们将会说："这对'后现代主义'和实用主义哲学是一件很糟糕的事情"，但不是"这对启蒙政治计划是一件很糟糕的事情"。哲学是实现政治希望的好仆人，然而是实现政治希望的坏主人。

格雷认为我们需要一个历史哲学来支持政治自由主义，而斯拉沃伊·日热克却认为我们需要精神分析理论。弗洛伊德在《超越快乐原则》和《文明及其不满》中阐发了这种理论，

日热克发现它在拉康那里得到了重申。这种理论与伟大的19世纪历史哲学具有许多共同点。这两种理论都声称事先告诉了我们各种未来社会实验的结果将会是什么。

在他的著作《斜视》中，日热克准确地把我描述为"在普遍理性主义基础失败以后想要建设一个自由民主伦理的人"，[①]把我描述为希望围绕我们尊重日热克称作"他者幻想空间"[②]来建设这个伦理的人。如他所说，我的"理想乌托邦社会"将是这样一个社会，"在其中，'公共'领域和'私人'领域是清楚地分离的"。[③]不过他继续说道：

这个自由主义梦想的问题是，要是没有一个确定的剩余物，那么公共领域和私人领域之间的分裂便永远不会产生……正是社会法则，作为一套中立规则，将限制我们的审美自我创造并剥夺我们的部分协同性享乐，这个社会法则总是已经被一个诲淫的"病态的"剩余享乐所穿透……罗蒂"自由主义乌托邦"的缺陷（是），它假定了一个普遍社会法则的可能性，那个法则不受享乐的"病态"感的玷污，即从超我领域被拯救了出来。[④]

日热克对拉康"objet petit a，体现为剩余享乐的欲望的客体一原因"[⑤]理论的信奉导致他主张"民主只有基于它自身的不可能性才是可能的；民主的限制，那个无法抗拒的'病态

---

① 日热克：《斜视》，第157页。
② 同上书，第156页。
③ 同上书，第159页。
④ 同上书，第159—160页。
⑤ 同上书，第167页。

的'剩余物，是民主的肯定条件"。[1]

我可以轻而易举地赞同日热克的如下见解：在为了穆勒的《论自由》伦理学所要求的一般福利而牺牲个人快乐的过程中，存在着一个施虐-受虐享乐因素。但是我的反应是"那又怎么样呢？"我无法知道为什么我的乌托邦假定要么是一个未受玷污的社会法则，要么缺乏对于我的社会奴役的病态享乐。施虐-受虐快感总是一件或多或少的事情。服从穆勒的温和命令比服从严父形象的命令蕴含着较少的那种快感，后者可以给你以永久性的惩罚。

我说"那又怎么样呢？"的意愿受到了日热克显然愿意说相同的事情所强化。因为他继续说道：一个"后现代主义"的途径将"要求我们……假定民主的这个构成性的似是而非"。[2]他说道：

民主的态度总是建立在一定的盲目崇拜分裂基础之上的：我非常清楚（民主形式只是由"病态的"失衡污点污染了的一个形式）但也只能如此（我依照似乎民主是可能的方式来行动）。因为从其致命缺陷的表现来看，这个分裂恰恰是民主力量的源泉：民主在于能够承认这样一个事实：它的限制在于它自身，在于它的内在"对抗性"。[3]

日热克在这里似乎说的是，自由民主的不可能性只是一个理论上的不可能性，对理论家来说它是一个问题，但是对公民来说它不是一个问题。这在我看来是正确的，这也是赞成如下说法的一个很好理由：我们应该把理论放逐到私人领域，不要

---

① 日热克：《斜视》，第166页。

②③ 同上书，第168页。

让他来影响我们的公共责任感。它也是赞成如下说法的一个很好理由：把政治进步的故事和思想进步的故事分开来讲述。它还是产生如下想法的一个很好理由：我们有必要赞成我们的公民同胞关于前一类要讲述的是什么故事，但是正如我们没有必要分享相同的宗教信仰一样，我们没有必要分享相同的哲学观点。

在理论观点和实践观点之间的区分通常是从德里达那里引导出来的，这是喜欢证明某些非常重要的东西——如意义、正义或友谊——既是必要的又是不可能的另一位作者。当问到这些似是而非的事实的含义时，德里达往往回答说，这个似是而非一旦进入实践领域便不再是那么一回事。从更一般意义上讲，被称作"后现代主义者"的许多作者、以及对不可能性谈得很多的许多作者，当他们从事实际政治活动的时候，便是一些出色的实验主义社会民主派成员。例如，我猜想，格雷、日热克、德里达和本人，假如发现我们是同一个国家的公民，那么我们都会投票赞成相同的候选人，支持相同的改革。

由于他们有专事似是而非伎俩的习惯，由于他们不断地使用像"不可能的"、"自我矛盾的"、"无法呈现的"术语，后现代主义者获得了一个不好的名声。他们帮助产生了对于不可思议之物的崇拜，它通过对立于对透明度的启蒙追求，或者更一般地说来，它通过对立于"在场的形而上学"，而规定了自身。"在场的形而上学"的理念是，理智进步旨在使事情成为清楚明了、鲜明划界和完全可见。

我完全赞成放弃在场的形而上学，但是我认为，不可能性和不可呈现性的修辞学是弄巧成拙地过分戏剧化的。说我们必须抛弃"作为理性之光照耀的结果，一劳永逸地准确再现事物"的隐喻是一回事。这个隐喻给哲学家带来了大量痛苦，我

们最好把它给予抛弃。但是这并不表明我们一下子便被不可呈现之物包围了；它只是表明“更准确的表象”决不是描述思想进步的一条富于成果的道路。

纵使我们赞成我们将决不会具有德里达称作“超越游戏之外的充分在场”，但是我们对于向着人性敞开的可能性的感觉将不会改变。我们从形而上学、历史哲学或精神分析那里无法知道人类希望的限度。我们从“后现代”哲学那里知道，除了启蒙提供的理性主义注解以外，我们还需要一套不同的进步观念的注解。我们没有理由放弃这样一个信仰：通过实施启蒙政治计划，已经取得了许多进步。自从达尔文以来，我们逐渐怀疑取得这样的进步是不是一件幸运的事情。但是我们没有理由停止对获得好运所抱的希望。

2.4 过于哲学化的政治学

《启蒙辩证法》是一部很难加以评论的著作，因为它是一组断断续续的格言集，而不是一部头尾连贯的论著。不过对它的影响做出评论是容易的。在过去的40多年里，它鼓励许多最具想象力的美国大学生——这些大学生大多数倾向于参加左派政治创新活动——采纳了五个虚假的观点：

第一，理解哲学，例如，理解柏拉图、培根、康德和孔德的思想之间的关系，将帮助你理解“人类正在陷入一种新的野蛮之中，而不是探索一种真正的人类条件的原因”。[①]把握诸如

① 霍克海默和阿多诺：《启蒙辩证法》(英译本)，第x页。

"理性"、"信仰"和"概念"之类观念的变异对于理解我们当前困境的原因是至关重要的。没有这些哲学思辨，社会批评和文化批评都将不可避免地是肤浅的，因此不是充分激进的。

第二，资产阶级文明正处于崩溃状态。[1]这个崩溃与启蒙思想中导致实证主义和实用主义的那些倾向有所牵连。关注哲学史明确了"所有西方文明的真正的普遍真理"，那个调和了"中产阶级宗教差异和哲学差异"的普遍真理是，自我保存，即斯宾诺莎的 *conatus sese conservandi*，是根本的德性。[2] 海德格尔是对的：西方形而上学传统的确是一个日益变得更加无耻的权力游戏的历史。现在，随着那个传统堕落为实用主义和实证主义，权力便毫无掩饰地得到了炫耀。

第三，在当代美国文化中，没有值得保存的东西，因为"最亲密的人类反应已经完全被具体化了……人格除了表示刷白了的牙齿和清除了体味与情感以外几乎表示不了任何东西"。[3]我们屈服于商品，我们已经被文化产业野蛮化。我们已经病入膏肓，无药可治。

第四，启蒙的畸形后裔是被广泛接受的实用主义，是为培根和杜威共同具有的观点，"我们在多大程度上认识事物，我们便能够在多大程度上操纵事物。"相信这一点等于以一种不受欢迎的方式对待事物，等于"像独裁者那样对待人"。[4]屈服于"思想是用来解决现行问题的"观点等于放弃了在某个朦胧的前启蒙时代曾经使人类存在具有价值的每一

---

① 霍克海默和阿多诺：《启蒙辩证法》(英译本)，第 xi 页。

② 同上书，第 29 页。

③ 同上书，第 167 页。

④ 同上书，第 9 页。

件事情。

第五，正如马克思主义者一直指出的那样，改良主义是没有希望的，因为“已经不再存在与思想主流思潮不相适应的任何一种适当的语言表达形式”。[①]我们所遭受的“病态的特性在于，甚至出于最好意愿的改良者也在使用着一套贫乏而低劣的语言来表明其新意，通过采纳归类的陈旧模式以及它隐藏的拙劣哲学，他恰好强化了他正试图打破的现行秩序的力量”。[②]

当大学生们在福柯那里发现了其中一些翻版之后，这五个虚假论题似乎更加貌似有理。在 20 世纪 70 年代初，被《启蒙辩证法》和福柯的《事物之秩序》所打动的大学生们往往屈服于这样一个建议，我们在四周看到的每一事物都已经腐败不堪。他们断定，这个体系已经无可救药，必须给予摧毁，以便一个更加美好的世界在它的废墟上被建立起来。

当这些大学生中的一些人后来成为教师之后，他们便帮助永久化了伯纳德·亚克所谓的“渴望彻底革命”。他们帮助自己的学生把自由主义民主党和反动的共和党之间的差异看作不如现代性和后现代性的差异那么有意义。他们把对财富和收入施行再分配的可能性问题看作是对关于理性本质的更重大哲学问题的纷扰。与培根和启蒙运动者所给出的回答相比，“后现代哲学”对那些问题给出了不同的回答。

在过去的 30 年里，在美国学院和大学渐成气候的许多福柯主义左派成员赞成霍克海默和阿多诺的如下见解：我们只

① 霍克海默和阿多诺：《启蒙辩证法》(英译本)，第 xi 页。

② 同上书，第 xiv 页。

有通过采纳一种激进的新哲学观才能把自身从实用主义和野蛮中拯救出来。依霍克海默和阿多诺的说法，我们必须拒绝把知识考虑为"决定着使其得以被把握的事实之抽象的时空关系"，相反，我们应该把事实本身看作"表面，看作被中介了的概念环节，它们只有在它们的社会、历史和人类意义的发展中才日臻完美、丰满和充实"。[①] 这些大多数左派成员都没有注意到，略早于霍克海默和阿多诺，约翰·杜威提出了相同的建议，于是他们幻想自己是抵达我们大陆的在洛杉矶上岸的第一批白人黑格尔主义者。

尽管强调把握历史意义的必要性，但是这个福柯主义左派对于历史叙事的细节没有多大兴趣，对于经济分析的细节更没有兴趣。它的拥护者似乎认为，假如你具有充分明达的哲学观点，那么你能够"理论化"出现的任何事物。这个左派在这一点上也紧随霍克海默和阿多诺之后。因为《启蒙辩证法》不断地建议道，它正在提供一个历史叙事，它既融合了又超越了《共产党宣言》。不过，在这个著作中难得有一点经济学的东西。霍克海默和阿多诺充分地利用了马克思提出见解的惟一地方是他们接过了马克思对术语"资产阶级"的贬义用法。

尽管他们不断地指出他们要讲述启蒙哲学与其之前及之后的哲学的关系，但是霍克海默和阿多诺却从来没有试图讲述过它。面对着《启蒙辩证法》，我们想起了"启蒙"这一术语的某个含义。无论如何，在霍克海默和阿多诺完成它时，他们已经剥夺了这个术语任何特定的历史参照物。他们使它意指

① 霍克海默和阿多诺：《启蒙辩证法》（英译本），第27—28页。

类似于“所有我们的苦难的根基”的东西。他们用它来指能够被用来对我们陷入新野蛮承担责任的一切东西。在他们的著作中，“启蒙”的指称对象有时是伏尔泰和狄德罗与巴门尼德和柏拉图分享的东西，如当我们被告知“抽象”是“启蒙的工具”时就是如此。[1]有时它似乎发端于并体现为培根“知识就是力量”的断言。有时它信奉19世纪的实证主义，有时实证主义又被说成是对它的继承。

我们要想在正文中找出启蒙开始的时间是徒劳的，或者我们要想找出启蒙的“自我毁灭”开始的时间是徒劳的。例如，我们被告知，“资产阶级的存在已经分裂为商务和私人生活……资产阶级从品质上已经变成了纳粹”，但是它没有告诉我们这个公私分裂什么时候开始产生了这个可怕后果，它没有告诉我们中世纪第三级共济会会员和巴比伦抄写员是否设法避免了它。我们只能怀疑是不是一个人有了一点钱和闲暇便已经在品质上是纳粹了，或者这个现象不知怎地也是18世纪的产物。

在文化悲观论专家中间，海德格尔的日渐衰弱说现在已经完全被霍克海默和阿多诺的叙事所取代。这也是情理之中的事。诚然，海德格尔是一个实际的纳粹，而不仅仅是一个品质上的纳粹。但是至少他有一个前后连贯的理论可讲。要是海德格尔的著作早一点被翻译介绍过来的话，或者要是海德格尔的纳粹主义没有使人们对他产生怀疑的话，那么《启蒙辩证法》也许产生不了这样的影响力。20世纪60年代激进的大学生当时正在对欧洲哲学家翘首以待，盼望后者能让他们

① 霍克海默和阿多诺：《启蒙辩证法》(英译本)，第13页。

相信美国是一场文化灾难和道德灾难，以使他们能够把海德格尔紧紧揣进怀里。

海德格尔具有一个强有力的叙事想象力，并且以对美国所象征的一切的不满作为一个持续补充。霍克海默和阿多诺只有不满而没有想象力。他们缺乏构思一个貌似合理的故事的耐心。处理他们的著作的最宽容的做法是说，其作者不是搞历史的，而是搞哲学的，因此编年史和叙事是不必要的。所以，历史事实是不必要的，例如，表明“我们并未正在陷入新的野蛮之中，技术和美国并不是完全的恶”的所有事实便是不必要的。像海德格尔一样，霍克海默和阿多诺不想受到这些事实的打扰。

替霍克海默和阿多诺辩护的最好办法在于提出隐藏于许多当代文化批评背后的这样一个假定：只要简单地通过批评政治运动或社会倡议的哲学基础，哲学家和“理论家”便能够诊断出文化的大灾难。要想认真地对待《启蒙辩证法》或海德格尔关于技术的讨论，你就务必相信，政治观念和社会制度及习惯的关系是根本的。你必须相信关于变化的某个故事，在那些变化中，知识分子在不同时期一直都在说着的东西（福柯在《事物之秩序》中讲述的那种故事），那个故事为评价使得未来好于过去的当前尝试提供了充分基础。

伯纳德·亚克在他的第一本著作《渴望彻底革命》中把矛头对准霍克海默和阿多诺。在那本著作中，他称《启蒙辩证法》表现了“晚期左派康德主义”的某个症状，在那里，左派康德主义被规定为这样一个观点，人的人性受到了现代社会制度的压制。在他的更晚近的著作《现代性拜物教》中，亚克把矛头对准了这样一种观念：关于“现代性”或“后现代性”，我们

有一些重大而重要的东西可说。亚克指出，自从《后现代状况》以来，许多人都同意利奥塔的如下观点，我们必须放弃宏大的元叙事。但是他们接着继续精心构筑另一个基础理论，一个与孔多塞和马克思的理论同样包罗万象和自命不凡的理论。亚克准确地说道，自认为是后现代主义者的那些人被两个相互竞争的断言所驱动：

第一个断言……[是]，世界太复杂，太不连贯，以至于支撑着如此多现代观念和制度的关于进步和人类解放的宏大目标难以把握世界。第二个断言是，由于它的复杂性，我们对于世界的考虑必须由其授权能力和教诲能力来衡量，而不是由其启蒙能力和说明能力来衡量。①

我赞成亚克的观点，即第一个断言是正确的，第二个断言则应受到重大的质疑。对于授权和教诲理论的探索，对于通过建构一个所谓"现代性"的人为对象——那个对象接着又受到了间距化，并且成为受到攻击的对象——来促成的探索，已经导致我们放弃了霍克海默和阿多诺开创的道路，那条道路引导社会批评家偏离历史和政治经济学，而走向了哲学。

亚克称后现代性为"迷恋物的虚构物"，那个虚构物原来就是现代性。我认为他的如下说法是正确的："关于现代性的后现代叙事的影响力最大、启发性最大的部分"是"关于现代计划或启蒙计划的自我毁灭"观念，我们最早在霍克海默和阿多诺的著作中遇到了这个观念。②如亚克所说，"启蒙战胜了

① 伯纳德·亚克：《渴望彻底革命》，第 14 页。

② 同上书，第 83 页。

自身，为人类解放而奋斗创造了甚至更强有力的统治形式，这个断言如此震撼人心，关于现代性的故事产生了一个如此戏剧性的高潮，以至于它一下子俘获住了我们的想象力，并且淘汰了一些不怎么激动人心但是更加貌似有理的断言。"①其中有哈贝马斯的断言：对人类解放的追求是一项未竟的计划，惟一一项可以提供的具有道德价值的计划。在我看来，哈贝马斯是完全正确的。我感到遗憾的是，大学生们仍然一方面正从霍克海默和阿多诺那里，另一方面正从福柯那里捡拾起一种虚假的诡辩之辞，从而使他们难以分享到哈贝马斯的乌托邦希望。

① 伯纳德·亚克：《渴望彻底革命》，第129页。

3 实用主义，宗教和政治学

3.1 作为谈话终止者的宗教

现在的知识分子区分为两个阵营，一个阵营认为，某个崭新而重要的称作"后现代"的现象正在发生，另一个阵营则像哈贝马斯那样认为，我们仍然（且应该）担负着由启蒙托付给我们的相同使命。像本人这样赞成哈贝马斯的知识分子典型以把公共生活的世俗化看作启蒙的核心成就，并且把我们的工作看作与我们的先行者相同的工作：使我们的同胞更不依赖于传统，使他们更愿意尝试新的习惯和制度。

我们对后现代的怀疑也导致我们对现代的怀疑，更具体地说，导致我们对弗吉尼亚·伍尔夫的福柯式断言的怀疑：人性在1910年前后发生了变化。但是对于世俗化进步来说极其重要的某种现象的确发生在那时以后。假如我们要想知道它是种什么现象，那么我们去重读一下《悼念》是会有所帮助的。关于这首诗的一个明显特征是，这位诗人相信灵魂不朽的需要和能力。丁尼生传记的重大事件之一是传记作者们的

一个共识，即丁尼生和哈勒姆从未一起上过床，两个年轻人如此相爱着，而要在今天是很容易发生那种事的。但是相同的宗教信仰让丁尼生热切地盼望在天国能够见到他的朋友，也正是这个信仰使他挣脱了哈勒姆的怀抱。

大约发生在1910年前后的与人性方面的变化相对应的知识分子观念的重大变化是，他们开始相信，人类只有肉体，而没有灵魂。由此导致的这种世俗性使他们接受了这样一个观念：人的性行为与其道德价值没有关系，而具有启蒙意识的《洛克斯利大厅》的作者发现，它仍然是一个不可能接受的观念。"我们拥有一个不朽灵魂"的观念难以厘清于"这个灵魂会被从事某些性行为所玷污"的信仰。因为，当我们把人的肉体看作在那里持存的东西时，当我们把它看作低劣于人的心灵的东西时，性是我们想到的第一件事。因此，当我们开始思考我们可能仅仅具有复杂、丰满而脆弱的肉体而不思考灵魂时，语词"不纯洁性"便开始丧失性的暗示和道德的共鸣。

由于这些理由，典型知识分子和典型非知识分子之间的最大鸿沟便在于前者不把"不纯洁性"用作一个道德术语，且不去寻找詹姆斯称作"真切、勉强和暂时的自由选择"的宗教。他认为宗教至多是怀特海的"我们凭着我们的孤寂而做着的事情"而不是人们在教堂里一起做着的事情。这样的知识分子必定会为斯蒂芬·L·卡特的《怀疑的文化：美国法律和政治学如何无聊化了宗教虔诚》感到迷惑或烦恼。因为对于在像我这样的无神论者看来，启蒙和宗教达成的是一个快乐的杰斐逊式的妥协，而卡特对于这一点表示了质疑。这个妥协在于私人化宗教，使宗教脱离卡特所谓的"公共领域"，使得把宗教带入公共政策的讨论似乎成为了一种不良趣味。尽管许

多具有宗教倾向的知识分子信守他所谓的“个体形而上学”，但是作为圣公会教徒的卡特把宗教定义为“一个团体礼拜的传统”。

尽量施行杰斐逊式妥协的我们这些无神论者认为如下情况是足够糟糕的：要是我们没有不坦诚地表示我们不相信上帝，我们便无法参加公务竞选。尽管有着这种妥协，但是没有一个公开的无神论者在这个国家的任何一个地方易于获得公务竞选。我们还对如下建议表示不满，你要想具有良知，你就务必有信仰。这个建议蕴含的事实是，只有具有宗教信仰的有良知的反对服役者是可能免受处罚的。这些事实向我们暗示，关于宗教的断言必需进一步继续推下去，宗教信仰者除了他们现在获得的尊重以外，没有权利获得更多的公共尊重。不过，卡特认为，私人化宗教就是无聊化宗教。他说：“捍卫公共领域的法律文化似乎仍然自在地把宗教看作一种癖好，看作私下完成的事情，看作成熟的具有公共精神的成人不用作政治基础的事情。”

除非附加前提“非政治的即是无意义的”，卡特从私人化得出无意义化的推论是无效的。但是这个前提是虚假的。我们的家庭或我们的爱情生活是私人的、非政治的和非无意义的。我们无神论者做诗，像我们的宗教朋友做祈祷文一样，是私人的、非政治的和非无意义的。对于许多人来说，做诗不仅仅是一个癖好，虽然他们从来没有把那些诗给予除了他们的密友以外的任何人看过。读诗也是如此，其他许多私人追求也是如此，它们既赋予个人生活以意义，而成熟的、具有公共精神的成人也完全正确地不把它们用作政治的基础。对私人完美的追求，为有神论者和无神论者同样向往的对私人完美

的追求，既不是无意义的，也不是在一个多元民主制里契合于公共政策的。

卡特批评道：

当代自由主义哲学家致力于创造一个对话空间，在那个空间里，每一个具有不同观点的个体都可以参与对话性论战，与此相应地，大家都接受一套对话常规。它是这样一个哲学观念，尽管我们大家具有不同的个人背景和偏见，但是我们仍然分享着一些共同的道德前提。

卡特在这里既对两位最重要的当代社会思想家罗尔斯和哈贝马斯的立场的最低共识给出了很好描述，也对启蒙的核心世俗化观念给出了很好描述。他完全正确地说道："把谈话限制于共同具有的前提的所有这些努力将把宗教从混合体中排除出去。"但是他认为这样的排除是不适当的。

无论如何，这样的排除是杰斐逊式妥协的核心，我们难以看到卡特认为可能取代那个妥协的更加适当的安排。当代自由主义哲学家认为，除非宗教信仰者仍然愿意以私人化来换取宗教自由的保证，否则我们将无法保持一个民主的政治共同体，而卡特没有给予我们认为他们是错误的理由。

宗教必须被私人化的主要理由是，在与外在于相关宗教共同体的人们进行政治讨论的过程中，它是一个对话的终止者。当他如下说的时候，卡特是正确的：

终止一次谈话的一个很好方法是，或者开始一场争论的一个很好方法是，告诉一个受过良好教育的专家团体，你之所以持着一个政治立场（也许是一个有争议的立场，如反对堕胎或色情的立场），是因为它是你所理解的上帝的意志所要求的。

如此说更有可能结束一次对话而不是开始一场争论。向

这个团体说出如下话来会产生相同的结果："我将决不赞成堕胎"，或者"阅读色情读物是我这些天打发时光的惟一取乐方式"。在这些例子中，正如在卡特的例子中一样，随之而来的沉默掩盖了这个团体欲言又止的话语："这算什么话？我们不想讨论你的私生活；我们刚才正在讨论的是公共政策。请不要用我们不感兴趣的话题来打扰我们。"

这是在这样一种情景下我本人所表示的态度。卡特明确地认为这样的反应是不适当的，但是我们无法知道他认为由非宗教谈话者对于断言"堕胎是上帝的意志所要求的(或禁止的)"做出的一个适当反应将是什么。他认为如下说法是不好的："好的。不过既然我认为不存在上帝意志，既然我想我们将在其他地方来讨论有神论和无神论之争，因此让我们看一看我们是否有一些共同前提，我们能否基于这些前提来继续讨论堕胎问题。"他认为这个回答是居高临下的和无聊的。但是，难道要求我们无神论谈话者继续说出如下的话来吗："啊！我真的被打动了。你一定有一个真正深刻而真诚的信仰"？假如真的那样做了，那么接着将发生什么呢？另一方会为了再来一次而做出些什么来呢？

卡特说他希望"公共领域不限制公民以一种纯粹世俗的语言讲话的意愿，但是它应该同样地开放宗教的和非宗教的争论"。这也许只是简单地意味着，他希望当牧师说"堕胎违反上帝意志"的时候，我们无神论者停止呼吁"把宗教驱逐出政治！"他又希望当他们说"对同性恋应该给予谴责"的时候，我们能够给予点头赞成。要是真是这样，我便完全赞成他的意见。他的著作中有思想的也往往是最具有说服力的部分在于他指出了我们的行为的不一致性，在于他指出了蕴含于这

样一个说法中的虚伪性："有宗教信仰者不知怎么没有权利把其政治观点基于他们的宗教信仰之上，而我们无神论者却有权利把我们的政治观点基于启蒙哲学之上。"断言"在这样做的过程中，我们诉诸的是理性，而宗教信仰者诉诸的是非理性"是废话。卡特把它揭露出来是完全正确的。

卡特的如下说法也是正确的：自由主义理论并没有证明"自由主义传统的任何一个明智哲学家的意志，或者就那个问题来说，美国最高法院的意志，比上帝的意志更契合于道德决定。"但是他的如下建议是错误的：它务必证明这一点。自由主义理论务必证明的一切是，即将被一个多元主义的民主国家的垄断权力所执行的道德决定最好通过公共讨论来获得，在那个讨论中，断言是上帝的声音、理性的声音、科学的声音的各种声音都在每一个人身上发挥着同等的作用。

说拥有宗教信仰或缺乏宗教信仰将影响到政治忠诚是一回事。它们当然将会影响到政治忠诚。像卡特说的那样，说公共领域应该向"宗教讨论"开放，或者自由主义应该"发展一种政治学，它将把任何一种对话形式全部接受为一个公共事务成员"是另一回事。除了它也许是这样一个对话，在其中一些成员为了支持他们的信仰而引用某些宗教资源之外，什么才是一个专门宗教的"对话形式"？除了某个论证的前提被一些人所接受，因为他们相信这些前提表达了上帝的意志之外，什么才算是一次专门的宗教争论？我会出于纯粹世俗的理由，例如出于最大化人类幸福的理由，接受那些相同的前提。难道这就使得我的论证变成了一个非宗教的论证吗？纵使它恰恰是由我的具有宗教信仰的同伴做出的论证也是如此？诚然，事实是，我们之中的一个成员从教会那里去获得他的前提，

我们之中的另一个成员从图书馆去获得他的前提，不会也不应该激起在公共领域的听众的兴趣。在那里发生的争论，政治的争论，最好被看作既不是宗教的争论，也不是非宗教的争论。

卡特通常把宗教作为"道德知识的源泉"而不是"道德信仰的源泉"来谈论。当然，假如我们知道宗教原来是道德知识的源泉，那么我们把它赶到这个领域的边缘将是愚蠢的。但是罗尔斯和哈贝马斯的工作——尤其是哈贝马斯以"交往"理性取代"以自我为中心的"理性的工作——的寓意的一部分是，我们将怀疑"道德知识的源泉"的观念。称一本物理教材或一位教师为知识的源泉是合理的。知识是得到了证明的真的信仰。因为物理学是一个相对没有争论的领域。这些教材和教师所说的东西往往既是得到了证明的，(就某人所知而言)也是真的。不过，当它逐渐成为道德规范而非科学的时候，每一种教材、宗教经典和教师都被一种相竞争的教材、宗教经典和教师所抵消。这就是在一个多元主义民主制度的公共领域里证明总是供人竞购的原因，这也是术语"道德知识的源泉"将总是不适当的原因。

像杜威和皮尔斯的见解一样，我认为罗尔斯和哈贝马斯的见解是，适合于这样一个民主制度的认识论是这样一种认识论，在其中，对于政治愿望的惟一检验在于它能够赢得就人生的目标和意义而言，就个人通向完美的道路而言，具有极其不同的见解的人民的支持。这样的共识越是变成对于一个信仰的检验，这个信仰的源泉也就越是变得不重要。所以，当卡特抱怨具有宗教信仰的公民被迫"在它们能够被提出之前以纯粹世俗的术语来重构他们的论证"时，我将回答说，"以纯粹世俗的术语重构各种论证"正是意味着

"放弃参考论证前提的源泉",这个省略似乎是为宗教自由付出的合理代价。

卡特认为,"当代自由主义哲学家……对[宗教信仰者的]道德良知提出了重新表述那个良知的要求——摧毁自我的一个重要方面——以便获得与其他公民一起参与对话的权利"。但是这是一个并不比如下要求更苛刻更自我毁灭的要求:当我们提出我们的论证时,我们无神论者应该断言,除了我们希望它们将从我们的听众那里获得同意以外,我们的前提不具有权威性。卡特似乎认为,同无神论者的道德忠诚与其自我同一性的结合相比,宗教信仰者的道德忠诚无论如何都要更深地与其自我同一性结合在一起。他似乎不愿意承认,启蒙意识形态在赋予无神论者的生命以意义方面所扮演的角色正如基督教在赋予他自己的生命以意义方面所扮演的角色。偶尔他会建议道,我们当前的自由主义意识形态遭受着相同的精神肤浅性的危害,而美国法律把它归之于非宗教的和平主义者。即使这真是那么一回事,卡特尔也仍然需要告诉我们为什么一个讲话者精神的深刻性与他的癖好或他的头发颜色相比更契合于他对公共争论的参与。

3.2 宗教信仰、理智责任和罗曼司

一个人在考虑威廉·詹姆斯的时候,记住如下情况是有益的:詹姆斯不仅把《实用主义》题献给约翰·斯图亚特·穆勒,而且重申了穆勒一些最有争议的主张。在《道德哲学家和道德生活》一文中,穆勒说道:"某个现象应该存在的惟一可

能理由是，这个现象实际上是为人所欲求。”[①]我以为，詹姆斯对穆勒《功利主义》最荒唐可笑语句的如此附和是蓄意的。詹姆斯最坚定不移的信念是，要想知道一个断言是否站得住脚，我们只需要询问一下与它对应的其他断言，“由具体的人实际提出的断言”。我们也不必问它是否一个“有效的”断言。他为这样一个事实而哀叹，哲学家仍然追随于康德之后，而非追随于穆勒之后，他们仍然认为有效性思想依赖于某个断言，它“来自存在的某个庄严维度，道德法则占据着那个维度，正如在星光灿烂的天地间，罗盘针指针总是受着磁极的影响一样”。[②]

除了关于个别的、有感觉的存在的断言之外，不存在义务的源泉，这一见解使我们不必对除了这些存在以外的任何事物承担责任。绝大多数相关的、有感觉的个体是我们的人类同胞。所以，关于我们对真理的责任和对理性的责任的讨论必须被关于对我们的人类同胞的责任的讨论所取代。詹姆斯对真理和知识的探讨是一种关于信念的功利主义伦理学，是为了推进这个取代活动而设计出来的。其出发点是，皮尔斯把信念作为行动习惯来对待，而非作为表象来对待。功利主义宗教哲学必须把拥有宗教信仰作为一个行动习惯来对待。所以，其主要关切点必定是，宗教信仰者的活动挫败其他人类需要所达到的程度，而不是宗教正确地获得某些事情所达到的程度。

---

① 威廉·詹姆斯：《信仰的意志》，收入《信仰的意志及其他通俗哲学论文集》（剑桥，麻省：哈佛大学出版社，1979年）。

② 詹姆斯：《信仰的意志》，第148页。

对詹姆斯来说，我们对真理的责任不是我们正确地获得某些事物的责任。确切地说，我们对自己的责任是，使我们的信念彼此融贯；我们对人类同胞的责任是，使他们与他们的信念彼此融贯。如在哈贝马斯"交往理性"的考虑中那样，我们成为合理的义务被我们考虑别人对我们的信念的怀疑和反对所削弱。[①] 关于合理性的这一见解使如下说法变得顺理成章，如詹姆斯说的那样，真理是"相信它将对我们更好的东西"。[②]

当然，相信它对一个人或团体有益的东西可能对另一个人或团体并不有益。詹姆斯从来不知道该如何避免反直观的如下后果：对一个人或团体是真的东西可能对另一个人或团体不是真的。他摇摆于如下两者之间，一是皮尔斯把真理等同于在理想状态下人们将给予相信的东西，一是杜威的避开真理话题，用正当性话题取而代之的策略。不过就我眼下的愿望——即评价詹姆斯在《信仰的意志》中的论断——来说，在两个策略之间作出定夺是不必要的。[③] 为了实现那个愿望，我可以回避关于实用主义者应该对真理说些什么的问题。我只需要考虑这样一个问题：宗教信仰者是否有权利对待他的信仰——这个信仰是否冲突于他的理智责任。

詹姆斯对义务的性质持功利主义观点的一个后果是，证

---

① 但是，与詹姆斯和杜威不同，哈贝马斯仍然相信一个"普遍有效性的先验因素"。在《命题是有效性的普遍表现吗？》(《德国哲学杂志》，1995年春季)一文中，我反对哈贝马斯对这种康德学说的保留。

② 威廉·詹姆斯：《实用主义》(剑桥，麻省：哈佛大学出版社，1975年)。

③ 事实上我喜欢第三个策略，即戴维森策略。通过使它成为一个非知识性观念，戴维森使真理脱离了正当性证明。在收入我的《真理与进步》的《真理是一个探索的目标吗？唐纳德·戴维森和克里斯平·赖特之比较》一文中，我替这一策略的反直观含义作了辩护。

明一个人的信念之正当性的义务只有在他的行为习惯妨碍其他人的需要的实现时才会产生。就一个人从事的是一项私人计划来说，那个义务是失效的。詹姆斯功利主义/实用主义宗教哲学的根本策略是宗教私人化。这个私人化允许他把科学和宗教之间假定的张力作为共同努力和私人计划之间对立的假象来建构。①

从实用主义者的观点来看，科学探索最好被看作去发现关于世界之单一的、统一的、融贯的描述——这种描述使得人们最易于去预测事件和行为的后果并因此最易于去满足某些人类的欲望——的尝试。当实用主义者说"创世说"是拙劣科学的时候，他们的意思是，它使这些欲望服从其他不怎么流行的欲望。即使宗教具有除了满足我们对预测和控制的需要以外的其他目标，但是，同科学与文学的争论一样，在宗教和正统的讨论原子与真空的科学之间是否一定存在着争论是不清楚的。另外，假如与上帝的私人关系不与关于神圣意志之知识的断言相伴，那么在宗教和功利主义伦理学之间就不存在冲突。一个因人而异的私人化的宗教信仰形式或许既决定不了他的科学信念，也决定不了除他本人的道德选择以外的任何人的道德选择。那个信念形式或许能够满足一个需要，但不会威胁着阻挠别人的某些需要，因此将经得起功利主义的考验。

---

① 许多人将赞成斯蒂芬·卡特的如下断言：这将把宗教还原为一个"癖好"，并且他们将接受他在仅仅是"个体形而上学"和"一个团体礼拜的传统"之间所作的令人反感的对比。（参阅他的《无信仰的文化：美国法律和政治无聊化了宗教虔诚的途径》[纽约：基础图书公司，1993 年]，尤其是第 2 章）。我反对卡特在这本书"作为谈话终止者的宗教"一章中的观点。

詹姆斯在《信仰的意志》中挑选的论敌 W·K·克利福德认为，我们有追求真理的责任，它不同于我们追求幸福的责任。他描述这个责任的方式是，不是把它描述为适当地获得现实的责任，而是把它描述为没有证据就不给予相信的责任。詹姆斯引用了他的一个说法："假如一个信念基于不充分的证据而一直被接受着，那么它具有一种欺骗性的快感……它是有罪过的，因为它竟然行着欺骗之事而蔑视我们对人类的责任……无论置身于何处，一个人相信基于不充分证据的任何东西总是错误的。"[①]

克利福德要求我们既要对"证据"负责，也要对人的需要负责。所以克利福德和詹姆斯之间的问题便可以归结为这样一个问题：证据是否自由脱离于人类计划的飘浮不定的东西？换言之，对证据的要求是否仅仅就是其他人为了共同从事这些计划而提出来的要求？

证据关系具有一种独立于人类计划的实存，这一见解具有多种形式，其中最重要的形式是实在论和基础主义。实在论哲学家认为，证据的惟一真正的源泉是自在地存在着的世界。[②]实用主义对实在论的反驳开始于这样一个断言："……把人类因素从我们的最抽象的理论化活动中排挤掉是不可能的。所有我们的思想范畴毫无例外地被发展起来，因为它们给生活带来了一些结果，并且它们把其存在归功于各种历史条件，而名词、动词和副词也是如此，我们的语言用

① 詹姆斯：《信仰的意志》，第18页。

② 例如，参阅约翰·迈克道尔的断言：假如"不肯接面对世俗事务本身"，那么思想的"对世界的压迫"将是令人费解的（《精神与世界》[剑桥，麻省：哈佛大学出版社，1994年]，第142—143页）。

这些词汇把它们装扮起来。"①假如实用主义者讲得正确，那么在他们和实在论者之间惟一有争议的问题便是："自在地存在着的世界"的观念是否会对生活带来什么结果。詹姆斯对真理符合论的批评可以归结为这样一个论断：声称与现实固有本质"相符合"的某个信念并没有把产生某个实践差异的东西加到如下事实中去，对它的广泛同意将导致成功的行动。

基础主义是可能被这样一些人采纳的一种认识论观点，他们想把判断置于实在论者的如下断言之上：现实有一个固有本质。一个基础主义者只需要声称，每个信念在一个自然的、跨文化的、跨历史的理性秩序中都占有一席之地——那个秩序最终将导致探索者返回到这一个或那一个"终极的证据源泉"那里。②不同的基础主义者为这些源泉提供了不同的候选者：例如，《圣经》、传统、清楚明白的观念、感觉经验、常识。实用主义者反对基础主义的理由和他们反对实在论的理由是相同的。他们认为，像"物理世界是被发现的还是被创造的？"问题一样，"我的探索是追溯了一个自然的理性秩序，还是仅仅对在我的文化中流行的正当性要求作出了回应？"这一问题的答案产生不了什么实践的差异。

无论如何，克利福德对证据的要求可以被置于一个最低

---

① 詹姆斯：《论文、评注和评论》（剑桥，麻省：哈佛大学出版社，1987年）。比较尼采：《权力的意志》，第514节。

② 参阅迈克尔·威廉斯：《非自然的质疑》（牛津：布莱克韦尔出版社，1993年），第116页："……我们可以把基础主义定义为这样一个观点，我们的信仰简单地借助于其内容中的某些因素，代替了某些自然的认识论关系，并因此陷入了某些自然的认识论种类之中"。

限度的形式之中，它既避免了实在论，又避免了基础主义，并且它对詹姆斯的如下断言作出了让步：理智责任只是已经参与到一项共同事业中去的一个人对其他参与者的责任。在这个最低限度的形式里，这个要求只是作出了如下假定，命题的意义在于它所能承受的针对其他命题的推论关系。按照这一观点，使用以语句表示的语言，也就是允许某人相信一个命题S在如下条件下为真：当且仅当他也相信，允许得出A的推论以及其他推论仍然可以从A被推导出来的某些其他命题为真。因此，无证据的信念错就错在既装作参与了一项共同计划，又拒绝按照游戏规则玩游戏。

这种语言观曾经被压缩在如下实证主义口号之中：一个命题的意义是它的证实方法。实证主义者主张，就以正确的推论方式而言，用来表达宗教信仰的语句是典型地与语言的其他部分挂不上钩的，因此它们只能用来表达虚假的信念。这些实证主义者是经验论基础主义者，他们认为，"正确的推论方式"意味着"在终极意义上诉诸感觉经验"。但是一个非基础主义的新实证主义者仍然会提出如下两难：假如存在推论关系，那么存在展开讨论的责任；假如不存在推论关系，那么我们压根儿就不是在处理某个信念。

所以，即使我们抛弃基础主义的"证据"观念，克利福德的见解仍然可以借助于展开讨论的责任而得到重述。一个最低限度的类似于克利福德的观点可以概述如下：虽然你的情绪是你自己的事情，但是你的信念是每一个人的事情。不存在这样的方法，一个有宗教信仰的人通过它可以断言，信仰的权利是整个隐私权的组成部分。因为信仰活动生来就是一项共同计划，一项所有语言使用者全都参与进去的活动。我们大

家互相都负有一种责任，不要去相信任何不能向我们其他的人证明的事情。成为理性的也就是使人的信仰——人的所有信仰　　服从于其同胞的审判。

詹姆斯反对这种观点。在《信仰的意志》一文中，他为自己的如此做法作了辩护。那篇文章的绝大多数读者以为那是一个失败的辩护。他们认为，詹姆斯在那里替推托掉理智责任提出了一个并不令人信服的借口。詹姆斯辩护说：存在着各种真切、暂时和勉强的自由选择，它们不取决于证据，用詹姆斯的话来说，不"取决于理智的理由"。但是，站在克利福德一边的人恰恰反驳说：凡是在证据和证明用不上的地方，理智责任便要求自由选择终止成为真切或勉强的自由选择。他们说，有责任心的探索者不会任由自己处于詹姆斯所描述的那些自由选择状态之中。他们认为，当证据和证明用不上的时候，也是信念用不上的时候，至少负责任的信念是如此。欲望、希望和其他非认知状态都可以在缺乏证据的情况下为人所合法地具有——可以合法地归之于詹姆斯所谓的"我们的情感本性"——，但是信念无法那样做。在信念王国里，真切而勉强的自由选择状态不是一件私人的事情。相同的自由选择状态为我们大家所面对；并向每个人提出了相同的真理候选者。如下两种做法在理智上都是不负责任的：一种做法是对这些自由选择状态置之不理，另一种做法是不借助于字字有据、言之成理的证据的论证，而是通过某种别的途径，在这些真理候选者之间作出决断。

在认知状态和非认知状态之间以及在信念和欲望之间作出的如此鲜明的区分正是詹姆斯希望给予模糊的那种二元

论。从传统的观点看，欲望应当在确定信念方面并不起什么作用。而从实用主义者的观点看，拥有信念的惟一关键首先在于满足欲望。詹姆斯关于思想是“惟一由于行为的缘故而存在的”[1]的见解是他对休谟如下断言的修正表述：“理智是也应当是情感的奴隶。”

假如一个人接受这个见解，那么他将有理由像詹姆斯那样怀疑在科学和宗教之间被假想出来的必然对抗。如我以前说过的那样，因为这两个文化领域实现着两套不同的人类欲望。科学能够使我们进行预测和控制，而宗教给我们提供了更大希望，并借此给我们提供了生存下去的某个理由。问“在它们对宇宙作出的各自考虑中哪一个是真的?”，就像问“木匠对桌子的考虑和物理学家对桌子的考虑哪一个是真的?”一样，是没有意义的。因为，假如我们能够提出一套以各自方式保留这两个考虑的策略，那么两个问题都不必给予回答。[2]

请考虑詹姆斯对“宗教假说”所作的规定：(1)“最好的事物是更永恒的事物”；(2)“现在只要我们相信，我们就会变得更好”。[3]许多人说过，当他们在“信仰的意志”中读到这一见解时，如果那个假说详尽无遗地论述了詹姆斯所指的“宗教”的意思，那么他并没有讨论他们或克利福德感兴趣的东西。等会儿我将回到这个反驳上来。现在我只作如下评论：假如

---

① 詹姆斯：《信仰的意志》，第92页。

② 虽然我拿不到正文的证据来给予证明，但是我相信詹姆斯的作为“信仰途径之善”的真理理论发端于他试图把对其父亲的敬仰与对像皮尔斯和昌西·赖特这样的友人的敬仰调和起来的需要。

③ 詹姆斯：《信仰的意志》，第29—30页。说明：对实用主义者来说，(2)是多此一举的；对实用主义者来说，“P”和“现在只要我们相信P，我们就会变得更好”完全重合，是同语反复。

你原来要求詹姆斯具体规定在接受这个假说(一个“认知”状态)和简单地相信这个更大希望(一个“非认知”状态)之间的差异——或者在相信“最好的事物是永恒的事物”和品味“关于什么是最好的事物的思想”之间的差异——那么他或许会回答说,这些差异实际上没有产生什么差异。[1]我们可以想象到他将质问的是,既然它在指导行动方面具有相同的价值,那么你把它称作一个信念、一个欲望、一个希望、一个心境,或这些东西的某种混合,又有什么关系呢?我们知道宗教信仰是什么,我们知道它为人民做了什么。人民有权利拥有这样的信仰,正如他们有权利谈恋爱,草率地结婚,维持那份爱,尽管会伴随着无尽的痛苦和绝望。在所有这些情况下,“我们的情感本性”维护了它的权利。

我前面曾提议,功利主义的信念伦理学将重新解释詹姆斯对理智和情感的区分,以便使它一致于在需要向其他人证明其正当理由的事物和不需要向其他人证明其正当性的事物之间的区分。例如,一个商务建议需要这样的正当理由,但是一个婚姻建议(在我们的浪漫而民主的文化中)不需要这样的正当理由。这样一种伦理学将通过如下说法来为宗教信仰作辩护:与穆勒一起,我们获得幸福的权利只受到追求着自己不受他人干扰的幸福的其他人的权利的限制。这个获得幸福的权利包括了拥有信念、希望和爱的权利,这些意向性状态很少

---

① 在因果机械论知识行得通的情况下,实用主义者当然作出了希望和知识之间的区分。江湖医生希望这些药能治病,而医学家知道这些药真能治病。但是在有的情况下,比如婚姻,往往不用指出这种区分。新郎究竟知道了还是仅仅希望着他正在娶的是一个相配的新娘?无论哪一种描述都将同样好地解释他的行动。

能够得到合法性证明，也完全不需要向我们的同胞作出合法性证明。我们的理智责任是就共同计划与他人合作的责任，那些计划是为了提高普遍福利（如建设一门统一的科学或制订一部相同的商务准则）而制订的，并不是为了干扰别人的私人计划制订的。因为后者——如结婚或入教之类的计划——不产生理智责任的问题。

詹姆斯的批评家将把这个尖锐的反驳看作作出了如下承诺：宗教不是一件认知的事情，他的"信仰的权利"是对"思慕的权利"、"希望的权利"或"保持与……思想相一致的权利"的用词不当。但是詹姆斯没有也不会作出这样的承认。确切地说，他主张的是，即使在这个说明既不相关于对行为的解释也不相关于对行为的正当性证明的情况下，在认知事物和非认知事物之间，在信念和欲望之间，划分出鲜明的分界线的冲动是如下虚假（因为无用）信念的残余：我们将从事两个不同的追求，一个是真理，另一个是幸福。只有那个信念能够说服我们去说：诤友甚至胜于女友和真理（*amici socii*，*sed magis amica veritas*）。

我刚才概述的宗教哲学是在詹姆斯工作影响之下的宗教哲学，也是当他答复克利福德时本应提出的那种宗教哲学。不幸的是，在《信仰的意志》中，他尝试了一个不同的策略，他把事情给搞糟了，让自己处于不利地位。他没有使认知事物和非认知事物之间的差异更加模糊，如他本来应该做的那样，他在这里只是把它当作理所当然的，因此把这个关键性的领域拱手给了他的对手。《信仰的意志》的主题是"每当它是一个真正的自由选择，从其本性上讲无法根据理智理由来作出决断的时候，我们的情感本质不仅合法地可以而且必须在两

个陈述之间作出自由选择。"[1]在这里，如其在一个极其非实用主义的断言——"在处理客观自然过程中，我们显然是真理的记录者而非制作者"[2]——中说的那样，詹姆斯明确地接受了他本来应该拒绝的东西：心灵被匀称地从中间一分为二为理智和情感的观念，讨论的可能话题被匀称地划分为认知话题和非认知话题的观念。

当哲学走到反基础主义这一步时，"证据的源泉"观念已经被"什么将考虑为证据的一致意见"观念所取代。于是作为主体间性的客观性取代了作为忠实于某个非人类事物的客观性。问题"是否存在着支持 P 的证据?"已经被问题"是否有办法就支持 P 而言应考虑到的事物形成一致意见?"所取代。在根据理智理由来解决问题 P 和把它交给人的情感来处理之间的区分因此转变为这样一个问题，"我是否有能力向别人证明 P?"所以，詹姆斯本来应该把在克利福德和他本人之间的争论点重新描述为："如果有的话，我出于良知能够拥有哪一种信念，纵使当我认识到我无法向别人证明这个信念的时候，我也能够如此地拥有它吗?"坚定的克利福德立场将回答说：没有信念，只有希望、欲望和向往等等。我愿意为之辩护的准詹姆斯立场将回答说：用不着太担心你拥有的究竟是一个信念、一个欲望，还是一份心境。正因为诸如希望、爱和信念之类的状态仅仅促进了这些私人计划，所以你不必担心你是否有权利去拥有它们。

---

① 詹姆斯：《信仰的意志》，第 20 页。

② 同上书，第 26 页。在这里，詹姆斯承认了客观自然（世界即大道）和某个其他事物之间的二元论，但是作为真理符合论的批评者，如《实用主义》的未来作者，最终必定公开放弃这种二元论。

不过，如下建议仍然显得荒唐可笑：科学和宗教之间的张力可以仅仅通过说这两者服务于不同的目的而得到消解。但它怎么样也不会比以下的企图更加荒唐可笑：自由派（绝大多数是新教）神学家试图消除基督教的神话色彩，在更一般意义上使宗教信仰免于以关于宇宙的各种考虑为基础的批评，那些考虑追溯了人类的起源，人类理智官能的起源，探索了基本粒子的不规则运动。[1]

对如阿拉斯代尔·麦金太尔之类的人来说，这后一类企图的后果是，耗尽了源于宗教的所有用途和目的。这些人认为，不探索牺牲精神的神学几乎是不值一提的。麦金太尔以一种轻蔑的口吻评论蒂利希，蒂利希"根据终极人类关怀对上帝的定义实际上使上帝只不过成为人性的一个趣味而已"。[2]无论如何，一位实用主义者可能作出这样的回复：蒂利希对上帝的处理还没有坏到实用主义科学哲学曾经对基本粒子的处理所达到的程度。实用主义者认为，那些粒子不是以自在方式裂变的聚合物，而是这样一些客体，除非我们把我们自身奉献给人性的许多趣味之一——对预测和控制我们的环境的兴趣，我们原本没有理由提到它们。

在人们相信夸克"仅仅是给人启发的虚构"的意义上，实

---

① 保罗·蒂利希断言，他的存在主义象征神学是"新教原理"——引导路德藐视关于上帝存在的学院证明并称理性为"一个妓女"的冲动——的表现。詹姆斯说过："正如在天主教教徒的头脑里，新教往往看起来仅仅是无序和混乱的混合体一样，毫无疑问，在哲学中极端理性主义者的头脑里，实用主义往往看起来是无序和混乱的混合体"（《实用主义》，第 62 页）；另请参阅詹姆斯：《宗教经验的种种现象》（剑桥，麻省：哈佛大学出版社，1985 年）。

② 阿拉斯代尔·麦金太尔和保罗·利柯：《无神论的宗教意义》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1969 年），第 53 页。

用主义者不是工具主义者。他们认为，夸克像桌子一样真实，但是夸克话题和桌子话题不必相互照应，因为它们不必由于脱离于人的需要和兴趣的“无论如何总是存在着某物”的作用而对抗。同样，在相信上帝“仅仅是一个假定”的意义上，实用主义神学家不是人类中心论者。他们相信上帝像感觉印象、桌子、夸克和人权一样真实。但是他们补充说，关于我们和上帝的关系并不必然地牵涉到我们与这些其他事物的关系。

然而，实用主义有神论者的确不得不抛弃人格不朽、天意干预、圣事功效、圣灵感孕、基督复活、与亚伯拉罕立约、《古兰经》权威以及其他大量事物，而许多有神论者不愿意抛弃这些话题。换言之，即使他们需要它们，他们也将不得不“象征性地”以一种麦金太尔视为非真心诚意的方式来解释它们，因为他们设法不让它们为实际推理提供前提。但是实用主义有神论者认为，去除神话色彩仅仅是为了让这些学说避免“科学的”批评的一点代价。去除神话色彩相当于如下说法：无论有神论有什么好处，但它不是预测或控制我们的环境的手段。

从功利主义的观点看，麦金太尔和“科学实在论者”（用塞拉斯的话来说，这些哲学家主张“科学是万物存在的尺度”）都不公平地使一些人类趣味优先于其他人类趣味，并因此使一些文化领域优先于其他文化领域。[①] 对耶稣复活之“原本真实

① 在他的《无神论、相对主义、启蒙和真理》（载《宗教研究》，第23卷，第167—178页）中，我的实用主义同行巴里·艾伦说道：休谟以为没有必要宣称自己是一个无神论者。相比之下，不像休谟，霍尔巴赫和狄德罗认为有那个必要。他们以对真理的责任取代了对上帝的责任，借用艾伦在其他地方（在他的《哲学中的真理》中）的说法，他把那个责任解释为“本体的-逻辑学的”，尤其是反实用的真理观。如果活到今天，霍尔巴赫将声称自己是一位科学实在论者，因此是一位无神论者。而休谟则会声称自己既非科学实在论者也非无神论者。

性”的坚信一致于以大卫·刘易斯方式具有的如下坚信，在宇宙中惟一非“捏造的”对象——尚未受到人类趣味塑造的惟一对象——是量子物理学所讨论的对象。[1]对功利主义者来说，并非理智责任感使我们认为我们务必在科学和宗教之间作出选择，而是我们极不情愿地承认，两者都同等地是其所是，因为人类对它们各有所需。

科学实在论和宗教原教旨主义是同一个冲动的产物。从蒂利希或詹姆斯的观点来看，想让人们相信他们有责任去发扬光大伯纳德·威廉斯称作“绝对的现实观念”的企图与“只为上帝而活着”并且相信别人也会那么做的企图相吻合。科学实在论和宗教原教旨主义都是人们可以不假思索地实施的私人计划。它们是人们以自己私人的方式赋予自身的生活以意义的尝试。出于对一般大众的责任，那种方式浪漫化了他与某个纯粹而宏大的非人类事物——终极真理和终极实在——的关系。

我在前面说过，当他们发现詹姆斯讨论的仅仅是像“完美即永恒”信念那样华而不实的某种宗教时，《信仰的意志》的许多读者便感到了失望。他们有理由这样做。因为当克利福德强烈抨击这个论题在理智上不负责任的时候，他真正牢记于心的是原教旨主义者在道义上的不负责任，为了上帝的更大荣耀，他们用火刑处死人，禁止离婚和跳舞，想方设法使其邻居遭受不幸。[2]一旦“宗教假说”失去了使那些没有掌握正确

---

① 参阅戴维·刘易斯：《普特南的似是而非》，载《澳大利亚哲学杂志》，1983年，第226—228页。

② 例如，参阅克利福德的《宗教信仰衰弱对道德的影响》，收入他的《演讲和论文集》（伦敦：麦克米伦出版社，1879年），第Ⅱ卷，第244—252页。

教义的人遭受屈辱和痛苦的机会，许多人便丧失了对它的兴趣。一旦它失去了我们将在死后看到我们所爱的人的许诺，许多人便再一次丧失了对它的兴趣。同样，一旦科学失去了如其自在那样地认识现实的断言，有一类人便放弃了对它的追求，他们把实用主义看作我们对真理的责任的一次无意义的或叛逆的抛弃。

实用主义的宗教哲学必须追随于蒂利希和其他人之后明确地区分开信仰(faith)和信念(belief)。蒂利希的说法在自由主义新教徒听起来是貌似有理的，他们非常愿意讨论他们对上帝的信仰，但是反对关于那个信仰应该确切地包括什么信念的讨论。但是蒂利希的说法在原教旨主义天主教徒听起来是亵渎神灵的，他们愉快地通过引用使徒信经来列举他们的信念，并且把他们的信仰等同于那些信念。蒂利希主义者认为，之所以纵然在没有使徒信经的情况下，或者在只对诸信条感恩地作出含糊的象征性解释的情况下，他们也能够诸事顺遂，是因为他们认为宗教的关键不在于产生任何一个特定的行为习惯，而在于造就某种与人类生活不同的生活，人类生活是由爱的在场或不在场造就的。

使蒂利希和"模糊性"看似为好的而使徒信经看似为坏的最佳途径在于强调信仰上帝与爱他人之间的相似性。人们常常说，他们要不是出于对其爱人或子女的爱便无法继续活在世上。这份爱往往无法具体表述为对被爱者之品质或行为的信念。此外，正如信仰上帝对关注看似不必要的人类苦难之程度的人来说，似乎是无济于事的一样，那份爱对其爱人和子女知根知底的人来说往往无济于事。但是我们不会因为一位母亲相信其反社会的孩子的本质是好的而嘲笑她，即使在那

种好除了她以外谁也没有看到的情况下也是如此。詹姆斯敦促我们不要仅仅因为我们没有看到支持这个假说的证据或者我们看到了反对它的大量证据而嘲笑这样一些人，他们接受了詹姆斯称作"宗教假说"的东西——那个假说断定"最好的事物是永恒的事物"。①

可爱的母亲并不试图预测或控制她的孩子的行为；詹姆斯对宗教假说的追溯也根本不是去预测或控制任何一个事物的企图的组成部分。后一个企图是绝大多数常识和科学想要全力以赴地达到的企图，对它的全力以赴产生了这样一个观念，所有的意向性状态不是信念就是欲望；因为我们根据预测并抱着对控制的希望而采取的行动是实践演绎推理的结果：这些演绎推理既包含着一个欲望：将获得一个特殊的状态，又包含着一个信念：一个确定的行动将有助于达到那个状态。相同的关注产生了这样一个观念：考虑为信念的任何一个事物——作为一个认知状态——必定能够通过特殊的实践后果被兑现出来。并且，那个关注还产生了一个相关的观念：我们必定能够相当详细而具体地阐明任何一个信念和其他信念之间的推论关系。

这两个观点往往导致点评人看到了詹姆斯的实用主义和他对自己的宗教体验的确信之间的张力，并且看到了《哲学的改造》的杜威和《普通的信念》的杜威之间的张力。在詹姆斯和杜威著作中被发现的这个张力究竟是真的张力还是表面张力的问题可以归结为如下问题：通过把它们弄模糊，以至于无法在一个教条中能够为人们所把握——以蒂

① 詹姆斯：《信仰的意志》，第 29 页。

利希的方式把它们搞混起来——我们是否能够使宗教信念脱离于具有其他信念的推论联系，并且仍然信奉着这种熟悉的实用主义学说，即信念唯有借助于与其他信念的推论关系而具有内容？①

放弃这后一个断言等于放弃了古典实用主义和当代实用主义的核心，因为它放弃了关于意向性内容的整体论观点，那个观点允许实用主义者用作为主体间性的客观性取代作为与现实的固有本质相符合的客观性。但是，一旦我们承认不存在关于正当性证明的共同实践——没有了共享的语言游戏，那个实践赋予了宗教陈述以内容，那么主体间性将由什么来组成呢？于是，詹姆斯和杜威是不是前后不一致的问题变成了这样一个问题：除了通过能够给话语以内容的信念来证明信念之外，是否存在着某个别的实践？

答案是肯定的。精神哲学领域的当代外在论者坚信，如詹姆斯和杜威将会真心诚意地赞成的那样，我们把意向性状态归之于人类的惟一理由是，那样做使我们能够解释他们正在做的事情，因此有助于我们理解他们接下去将会做的事情。当我们碰到一些无法得到合理证明的信念的典型情况时——克尔恺郭尔对道成肉身的信念，那位母亲对其反社会的孩子的本质为善的信念——我们仍然会运用对这些信念的如此归

---

① 戴维森和其他外在论者强调这个断言可以与如下说法兼容：当且仅当我们能够使语句与它们的外在精神原因相吻合时，我们可以把内容归之于意向性状态。我认为，他们借此向我们证明，如何成为激进的整体论者和融贯论者，却避免了"失去"与世界接触的危险。像麦克道尔这样的实在论哲学家怀疑戴维森的观点是否允许作为与世界之"因果"联系惟一对立的世界"认知"联系。在收入我的《真理和进步》的《世界的有解性观念》一文中，我试图对这些怀疑作出答复。

属办法，以便解释即将发生的事情，即解释克尔恺郭尔和那个母亲一如既往地做着他们正在做的事情的原因。通过听其言且观其行，我们可以赋予"我爱他"或"我相信他"之类的语句以内容，即使我们无法通过把这些话固定在一个推论关系的框架之中来做到那一点。

如下事实同把那些信念归之于他们的有效性无关：克尔恺郭尔并不打算去解释基督如何能够既是会死的又是不朽的，那位母亲也并不想说一个好人本来会做她孩子做过的事情。正如我们往往会通过把一个实践的演绎推理归之于一个代理人来回答"她为什么要那样做？"的问题一样，我们也往往可以通过如下说法来对它作出简单回答："因为她爱他"，"因为她希望他……"，或者"因为她相信他"。这里的"他"既可以是她的儿子，她的恋人，也可以是她的上帝。因此我们对行为作出了解释，那个行为不能被分解为信念和欲望——分解为通过相似推论关联与其他此类态度相联系的个别情感态度——但这个解释仍然是名副其实的解释。

因此，我一直满足于接受詹姆斯本人对宗教假说的描述。不过我认为它是一个不幸的假说。正如我认为詹姆斯在答复克利福德时采取了错误的步骤，部分地辜负了自己的实用主义那样，我认为，当他选择这个宗教定义的时候，他辜负了他自己的更出色的天性。[1]因为那个定义把宗教与如下确信联

---

[1] 承认断言"完美即永恒"当然不是詹姆斯的惟一宗教定义。像他讨论时说过的许多话一样，他在讨论宗教时，提出了许多相互矛盾的准定义的主张。

系起来：将达到无与伦比的善的那个力量不是我们自己的力量；但是，那个定义把宗教没有与如下希望联系起来：我们自己也将达到如此的善。这个宗教定义重现于杜威对宗教意识发展三个阶段的论述　　杜威称宗教意识为“现在由宗教神学家获得的见解”　—通过保留关于非人类某物的观念，虽然那种保留是站在人类一边的。①

在我看来，激起功利主义和实用主义兴趣的这种宗教信仰反而是对道德者未来可能性的信仰，这个信仰难以区分于对人类共同体的爱或希望。我愿意把信仰、希望和爱的这种模糊混杂称为“罗曼司”。在这一意义上，罗曼司同样地易于具体化地发生在工会和集会中，发生在小说和圣迹中，并且同样地易于发生在上帝和幼童身上。

当代小说家多罗茜·阿莉森作品中的一段话有助于解释我的意思。在一篇值得一读的文章《文学的信仰》的开头，阿莉森说道：“文学，以及我的写作梦想，塑造了我自己的信念体系，那是一种无神论者的宗教……构成本人信仰的支柱一直是在其虚构中得到演示的对人类社会进步的信念。”②她以如下话语作为文章的结尾：

有这样一个地方，在那里，我们总是与自身的道德独处着，在那里，我们必须简单地拥有比自身更伟大的某些东西，

---

① 参阅詹姆斯：《普通的信念》（纽黑文：耶鲁大学出版社，1934 年）。杜威自己的“人的居所”观念不是关于冷漠的状态而是关于友善的状态的观念，那是一个具有非人类的性质的，带着斯宾诺莎的“整个宇宙面孔”的华兹华斯式的共同体。

② 多罗茜·阿莉森：《皮肤：性、阶级和文学漫谈》（伊萨卡，纽约：法尔布兰德图书公司，1994 年），第 166 页。

> 这些东西有待于我们去把握——上帝啊，历史啊，政治啊，文学啊，对医治爱情创伤的力量的信仰啊，甚至正当的愤怒啊，等等。有时我认为它们都是同一回事。这是去拥有信念的一个理由，这是使世人走上正道并相信对此生来说存在着比我们所能想象到的更多东西的一条途径。[①]

就这段话来说，我最喜欢的是阿莉森的如下建议：所有这一切都是同一回事，至于我们究竟是否用宗教的、政治学的、哲学的、文学的、性的或家庭的术语阐明了我们去拥有信念——我们相信有些或所有有限生命的、终有一死的人类能够完成比他们曾经成就的更伟大的事业——的理由，那并不重要。重要的在于相信本身——那个罗曼司，去体验不可抗拒的希望、信仰或爱（有时是恨）的那种力量。

这个陈述的独特之处在于，它使我们超越了争论，因为它超越了眼下被使用的语言。因此它使我们超越了现时代世人的想象。我认为这个陈述相当于詹姆斯的以下陈述："只要有经验，那么经验的实证内容便是本真地且客观地是真的。"即，"事实是，有意识的人与一个博大自我相绵延，通过那个自我，人保存了源源不断的体验。"[②]依阿莉森的建议，使人与这个博大自我联结在一起的图画和比喻可以是政治的、家庭的、文学的或教义的。我认为詹姆斯应当喜欢阿莉森的多元论，应当想到她在上面那段话中所说的东西同他本人在《宗教经验的种种现象》最后几页对多神教的赞美是一致的，并且同他的

---

① 阿莉森：《皮肤：性、阶级和文学漫谈》，第181页。
② 詹姆斯：《宗教经验的种种现象》，第405页。

如下主张是一致的："神圣可能并不意指某个单一的性质，它必定意指一组性质，由不同的变体所组成，不同的人都可以发现有价值的使命"。[1]

在过去的岁月里，事情是如此地糟糕，以至于除了借助于寻求不在我们自己身上的一个力量以外，难以得到"去拥有信念的一个理由，使世人走上正道的途径"。在那些日子里，为了把握实践演绎推理的前提——那些前提涉及到洗礼、朝圣或参加圣战的死后后果——除了牺牲思维能力以外，几乎别无选择。在那些黑暗的时代里，富于想象力和具有宗教信仰几乎是同一回事——因为这个世界太邪恶了，以至于难以超度人的灵魂。但是现在情况已有所不同，因为人类逐渐成功地创造着他们的生活、他们的世界，邪恶也就减少了许多。罗曼司的非宗教形式便发展了起来——虽然只是在世上那些幸运的地方，这些地方富裕、悠闲、有文化和民主，所有这些加在一起，不仅增长了人的寿命，而且有助于自由的充分实现。[2]对于那些幸运的人来说，现世如此地称心如意，以至于他们并不一定得超越自然去寻求超自然的东西，超越生命去探索死后的生活，他们只需要超越人类的过去，面向人类的未来。

詹姆斯摇摆于两种精神状态之间，摇摆于应付他和他父亲曾经经历的恐慌和他一直担心那个恐慌再次袭击的两条途

---

① 詹姆斯：《宗教经验的种种现象》，第 384 页。

② 詹姆斯说，有理由认为"相信宗教信仰复兴的、狂欢放浪的、充满血腥和奇迹以及超自然作用的粗俗宗教可能从来也不会绝迹。一些政体仍然非要它们不可"（詹姆斯：《宗教经验的种种现象》，第 136 页）。他本来可以补充说，在一定条件下（没有财富，没有文化，没有运气），人们也仍然非要它们不可。

径之间。[1]其中一个充满着展示遥远未来多元民主前景的惠特曼式梦想。[2]于是他将通过如下说法来回答恐慌的可能性，就像在《信仰的意志》结尾引用菲茨詹姆斯·斯蒂芬的一段话中说的那样："做最好的事，抱最好的希望，坦然面对发生的一切……但是，假如死亡了结了一切，我们就无法更好地面对它。"[3]在那些心境之下，詹姆斯可能发现这种勇气既适合于人类的死亡，也适合于个体的死亡。

但是在另一些心境之下，詹姆斯便无法以健康心态的名义摆脱恐慌，无法把人类面临的恐慌画面从自己心中抹去：

> 这个境况类似于居住在冰湖上的一些人的境况，湖的四周是悬崖峭壁，使人无路可逃，但是他们知道，湖面上的冰正在一点点融化，无法避免地正在一步一步向他们逼近，到那时，湖上的最后一块冰也将消失殆尽，屈辱地沉入湖底将是人类注定的命运。[4]

在如此心境之下，他被迫采取了这样一个"宗教假说"：在某个地方，通过某种方式，完美是永恒的；并且他被迫把"上帝的观念"等同于对"应该得到永久保存的某个理想秩序"的"保证"。[5]在如此心境之下，他在最低限度上要求惠特

---

① "既不是恶的观念，也不是恶的知性知觉，而是对恶的可怖的血淋淋的令人心惊肉跳的感觉，把一个人团团围住……我们平日里锤炼得好好的达观态度，理智与道德安慰，在某个需要帮助的场面出现时，似乎都派不上什么用场！这是一个真正的宗教核心问题：请帮帮我！帮帮我！"（詹姆斯：《宗教经验的种种现象》，第135页。）

② 参阅詹姆斯：《解释惠特曼"献给你"的多元论途径》（《实用主义》，第133页），以及他对"伟大的宗教差异"的考虑，那是"坚持世界必须是且应该是什么的人和满足于相信世界会是什么样的人之间"的差异（《实用主义》，第135页）。

③ 詹姆斯：《信仰的意志》，第33页。

④ 詹姆斯：《宗教经验的种种现象》，第120页。

⑤ 詹姆斯：《实用主义》，第55页。

曼称作“客观的不朽”的东西——以“受苦受难的同胞所理解”的方式牢记人类的成就。[①]在其最高限度上，他希望在他自己最美好的时刻他还能与那个心灵保持联系。

我认为，我们大家都摇摆于这些心境之间。我们摇摆于两个上帝之间：一个上帝是针对可能的人类将来而言的，一个也许已被废弃的名字，另一个上帝是关于某个这样的将来的，他是一个外在的担保人。像杜威那样的人喜欢通过把其早期宗教信仰转变为他们对人类未来的信仰来日复一日地打发他们的日子，他们逐渐地把上帝当作朋友而不是当作审判者和拯救者，像我这样的人是在无神论环境下成长起来的，我们现在发现它只是搞混了关于上帝的话语，不过我们仍然在两种心境之间摇摆不定：其一是我们满足于功利的心境，其二是我们也追求有效性的心境。所以，我们摇摆于我称作“罗曼司”的状态和贫困的该受磨炼的卑劣状态之间。有时，它有能力相信人类共同体，把它看作杜威称作“我们居住于其中的因果共同体”的一部分，“与那些并非土生土长于此的人一起，我们受这个共同体的约束……这个想象之神秘全体最博大而深邃的象征，便称之为宇宙。”[②]有时，它又并非如此。

詹姆斯并不总是满足于把“源源不断而来的体验因它而得以保存的博大自我”等同于杜威的宇宙之“最博大而深邃的象征”。在惠特曼式的心境之下，他将把这个博大自我等同于在最远大的民主前景之下一种美国化的人性。接着，他将（释义

---

① A·N·怀特海：《过程与实在》（纽约：麦克米伦出版社，1929年），第532—533页。

② 杜威，第85页。

他父亲的著作的标题)把民主当作得到了救赎的上帝形式。但是在惠特曼式的心境之下,他对深深地渗透于自然之中的某个事物而不是对民主协会的短暂荣耀持着他所谓的"过度信念"。于是他认为,源源不断而来的体验因它而得以保存的自我遵从于一个乌托邦人类共同体,而后者遵从于我们做人的良知。①

我认为,我们从扼要重述亨利·莱文森称作"维廉·詹姆斯宗教研究"中能够吸取两个教训。第一个教训是,我们这些新生代人士很幸运地具有相当的自由处置权,去选择决定哪些是有益于我们的生活的东西,哪些是无益于我们的生活的东西。不像我们的不那么走运的前辈,我们处于这样一个境况之中,我们能够把不浪漫的、基础主义的如下观点置于一旁:所有的真理候选者,因此所有的暂时的自由选择,总是可行、真切而勉强的——因为它们始终且不可避免地被置于一种为常识所言说的语言之中。与詹姆斯一起,我们欣赏这样一种思想:我们的后代将面对各种超乎我们想象的真切而勉强的自由选择。第二个教训是,由于他的最充满活力的选择是在惠特曼和华兹华斯之间——在两个浪漫派诗人之间而不是在无神论信条和有神论信条之间——的选择,假如那种选择足以满足詹姆斯本人的宗教需要,那么它也足以满足我们的宗教需要。

3.3 文化政治学和上帝存在问题

除了其他争论以外,"文化政治学"这一术语包含着关于使用什么语词的争论。当我们说白人应该停止称黑人为

① 詹姆斯:《宗教经验的种种现象》,第518—619页。

"黑鬼"时,我们便正在参与文化政治学。因为我们的社会政治目标——增加人民团体之间的宽容程度——将通过放弃这些语言学实践而得到促进。

文化政治学并不局限于关于仇恨言论的争论。它包括了放弃一整套话语话题的计划。例如,人们经常这样讲,我们应该停止使用"种族"和"种姓制度"之类概念,停止根据遗传血统来划分人类共同体。许多人强烈要求把诸如"贵族血统"(noble blood)、"混血"(mixed blood)、"贱民"(outcaste)、"种族内部通婚"(intermarriage)、"不可接触的贱民"(untouchable)之类的词汇从语言中清除掉。这一思想有时遭到了如下说法的反对:"但是事实上真正存在着遗传差异——这是自古以来人类祖先就非常看重的东西。"于是前者又回答说:我们必需的是出于医学目的而非任何其他目的的基因遗传观念。所以,我们不应该讨论不同的种族,而只应该讨论不同的基因。

正如"贵族血统"那样,就"种族"而言,问题"是否存在着这样的事物?"和问题"我们是否应该讨论这样的问题?"似乎是完全可以互换的。这就是我们倾向于把"是否停止讨论种族差异的争论"划归为"政治学争论"而非"科学争论"的原因。但是还存在着其他一些情况。在那些情况下,把关于"存在着什么事物?"的问题等同于"对它展开争论是否可取?"的问题似乎是不必要的。例如,关于是否讨论中子的问题似乎是一个严格的科学问题。把科学家开始思考"原子裂变的可能性对人类是否有益?"的政治学问题同"基本粒子的存在和属性"的科学问题分离开来似乎是自然的。

我之所以要对"种族的情况"和"中子的情况"进行这种对

比，是因为它产生了我想要给予讨论的一个问题：我们如何说出什么时候关于什么事物存在的论题应该得到讨论而不必顾及我们的社会政治目标？我们应该如何把文化划分为涉及文化政治学的领域和不涉及文化政治学的领域？什么时候如下说法："我们最好对它们展开讨论，因为它们是实际存在的"是适当的？什么时候那种说法是不适当的？

这些问题对于关于宗教在当代社会中应该扮演什么角色的争论是重要的。许多人认为，我们应该停止谈论上帝。他们认为，出于相同的理由，他们相信谈论种族和种姓制度是一件坏事。卢克莱修的名言"恶人的宗教是不足信的"（*Tantum religio potuit suadere malorum*）已经被人们引用了两千年，它一直提醒我们宗教信仰很容易被用于施行残暴的借口。许多人赞成马克思的如下见解：我们应该努力创造一个新世界，在那个世界里人类将把其所有精力全部投入到增进人类幸福中去，而不是把时间浪费在来世生命的可能性上。

因为它阻碍人类对于幸福的追求，所以我们应该抛弃谈论上帝，这种说法等于我们以实用主义态度对待宗教。许多宗教信仰者发现这种态度是令人讨厌的，还有许多人则认为这种态度偏离了主题。他们将会坚持，关键在于上帝真是存在的。断言上帝的实在是有争议的，那个争论应该明确地是本体论争论，而不是关于宗教信仰是否将导致人类幸福的争论。首先一点是，本体论先于文化政治学。

我自己的观点是，文化政治学应该取代本体论。此外，我把关于这个取代是否可取的争论看作文化政治学领域内部的事务。这两个断言都是威廉·詹姆斯实用主义的自然结果。

詹姆斯赞成穆勒的如下见解：人们想要去做正确的事，人们想要获得的正确信念，一直在于愿意尽最大努力增进人类幸福。所以，他提倡一种功利主义的信仰伦理学。詹姆斯常常如此说，所有的问题，包括存在着什么事物的问题，都简化为什么事物将有助于创造一个更加美好的世界的问题。

詹姆斯愿意讨论这类事情往往使他被人指责为一反常规的知识分子。因为他的观点似乎在暗示，当人们就"种族混合"、"原子裂变"概念发生争论时，提出如下呼吁是适当的："让我们不去讨论这一类事情吧！它太危险了！让我们不要再争论下去了！"詹姆斯似乎沉着地做着皮尔斯阻止的事情：阻挡探索的道路，拒绝揭示世界本来面目，因为这样做可能对人类产生有害的后果。

詹姆斯之所以受到批评不仅是因为他阻挡了探索的道路，过于缩手缩脚，而且是因为他过于主观随意。那个批评最常见地是针对《信仰的意志》而发的。他曾经说过那篇论文的题目原本是《信仰的权利》。他在那里主张，假如那个信仰有益于一个人的幸福，那么他有权利信仰上帝的存在，除了上帝的存在有益于人的幸福之外，没有什么理由让他信仰上帝的存在。

按照我的观点，关于什么事情是过于主观随意的问题，关于什么事情是过于缩手缩脚的问题，仍然是文化政治学的问题。例如，宗教信仰者是否应该要求对其信仰的真理提供证据的问题，假如他们无法提供充分证据便应该被指责为没有教养或非理性的问题，仍然是我们希望让宗教在我们的生活中扮演哪一种角色的问题。它与由宗教法庭提出的问题完全一致：当科学家提出关于天体运行假说的时候，是否允许他们

傲慢地不把《圣经》放在眼里？

为了保存古代传统，我们是否应该允许父母通过强制决定其子女的婚姻配偶来永恒地延续其种姓制度的问题，也是同一类问题。当新社会实践与旧社会实践相竞争时，例如，当17世纪欧洲新科学开始与控制着大学的基督教教会相竞争时，当传统非洲文化受到欧洲道路冲击的时候，这些问题便产生了。

是否允许科学家去弄清原子是否可以被裂变的问题，或者是否允许科学家去研究智力与肤色有没有相互联系的问题，不是简单地通过说“不要给探索的道路设置障碍！”或“纵使天塌下来也要把真理找到！”就能够得到回答的问题。法国和德国是否正确地谴责了拒绝相信大屠杀的人而英国和美国是否错误地没有谴责拒绝相信大屠杀的人的问题也是如此。双方都有许多可以商榷之处。赞成允许科学家去研究他们喜欢研究的任何东西的理由是，假如我们预测的能力越强，那么从长远来看我们的生活将越是美好。赞成阻止进行某些研究的理由是，眼前的风险是如此巨大，以至于超过了长远收益的可能性。没有一条根本的哲学原理将帮助我们解决这样的风险管理问题。

说詹姆斯对待真理和实在的做法基本上是正确的等于说关于相对风险和收益的理由是惟一中肯的理由。这是“我们应该谈论它因为它是真的”理由和“我们应该相信它因为它是真的”理由一样没有用处的原因。按照我和詹姆斯共同具有的观点，实在的属性或真理是我们给予已经功成名就的实体或信念的赞美，它们赢得了好名声，证明它们自身是有用的，因此它们被融入了得到认可的社会实践之中。当这些实践正

在展开角逐的时候，说实在或真理是站在角逐的某一方是没有用的。因为这些断言往往只不过是敲击桌面的声音，对文化政治学没有重大的贡献。

解读詹姆斯的另一个途径是说真理和实在是为了社会实践而存在的，而不是说社会实践是为了真理和实在而存在的。就像安息日是为了人而制定的那样，它们是一些社会建构。这是一种隐晦的说法，但是我认为它可能通过诉诸一位当代新黑格尔主义者罗伯特·布兰登的工作而得到辩护。布兰登的论著为辩护我的詹姆斯实用主义版本提供了最佳武器。布兰登的工作是从康德到黑格尔的思想路线的继续，而不是从穆勒到詹姆斯的思想路线的继续。但是他对作为对于其他社会成员而非"世界"或"真理"之责任的假定的主张所作的诠释最终导致他与詹姆斯站在了一起。

布兰登晚期工作的萌芽可以在他发表的一篇研究海德格尔的论文中找到。在那篇论文中，他认为海德格尔提出了一种他称作"社会本体论在先性"的学说。这种在先性在于如下事实："所有的权威或特权，尤其是知识权威，都是社会实践，而不是客观事实。"①

布兰登通过说"社会把文化分成三个领域"而发挥了这一主张。在第一个领域里，个人权威是至上的（比如他作出了关于情感或思想的真切的第一人称报道）。在第二个领域里，非人世界是至上的（比如石蕊试纸或者 DNA 分析仪器被允许

① 罗伯特·布兰登：《海德格尔在〈存在与时间〉中的范畴》，载《一元论》，第66卷（1983年），第389—390页。

用来决定嫌疑犯将被释放或受到惩罚，或者被允许用来决定一个特定科学理论将得到承认或遭到拒绝)。但是还存在着第三个领域，在那里，社会不是委托而是保留着为自身作裁决的权利。这最后一个领域便是文化政治学领域。布兰登把这种情形与美国立宪制度进行了类比，依照他的说法，与那种制度相一致，"司法机关被赋予解释包括它自身在内的每一个分支机构[即政府的行政机关、立法机关和司法机关]的权威和责任的适当范围的权威和责任。"①

詹姆斯与其论敌之间的问题便可以简化为这样一个问题：是不是存在着一个社会应该给予承认的超越于社会权威之上的权威，如上帝的权威，真理的权威或实在的权威？布兰登对社会责任之假定的断言所作的考虑没有给这样一个权威留下任何地盘。所以他与詹姆斯的立场是一致的。

承认社会本体论至上的人将认为"关于上帝是否存在"的问题是一个"使用谈论上帝的话题与其他谈论方式相比存在着多少利弊"的问题。我们怎么样来处理"种族"，我们也会怎么样来处理"上帝"。出于许多理由，我们不再谈论"种族"了，我们用"基因"取代了它。我们也可以不再谈论造物主上帝，我们(像物理学家那样)可以用大爆炸取而代之。出于其他理由，比如为道德提供基础，我们可以(像哈贝马斯那样)谈论在理想交往状态下的共识，而不谈论神圣意志。

不过，假定正因为他是一个宗教信仰者的缘故，他不承认社会的在先性，他坚信正如上帝具有高于任何一个其他的权

---

① 罗伯特·布兰登：《海德格尔在〈存在与时间〉中的范畴》，载《一元论》，第66卷(1983年)，第389页。

威一样，上帝具有高于人类社会的权威。那么从布兰登的观点看，这相似于坚信人类社会应服从于"实在"权威、"经验"权威或"真理"权威。任何一个高于社会权威命名的企图都只不过是文化政治学游戏的又一个玩法而已。它只能如此。因为，每当一些问题引起充分争议和难以驾驭的时候，文化政治学是我们知道该如何去玩的惟一游戏。（请注意，当说它是惟一这样一种游戏的时候，布兰登并没有断言将会有一个经验发现，更没有断言将会揭示某个"概念的必然性"。我认为，他正在通过指出他考虑权威的社会益处来阐明某个文化政治学观点。）

布兰登的观点可以通过当人们说上帝具有高于人类社会的权威的时候，他们实际所想的东西而变得越加貌似合理。除非他们以为他们知道上帝要求人类去做什么——除非他们能够引用宗教经典、宗教领袖语录、神职人员圣传教义或者某个别的东西来支持他们自己的立场，他们便无法这样子说。但是从无神论者的观点看，以及从其经典、宗教领袖或圣传不同的人的观点看，据称借用上帝名义说出的实际上就是以某个利益集团名义——如某个异端教派或教会——说出的东西。两个竞争性宗教团体（如印度教教徒和穆斯林，摩门教教徒和天主教教徒）将会说另一方故意且亵渎神灵地拒绝服从上帝的权威。

这两个团体之间的论战类似于向上诉法院递呈辩护状的控辩双方辩护人之间的争论。每一方律师都声称拥有站在自己一边的"法律"权威。另外，它也类似于两套科学理论之间的论战，每一套理论都断言其关于"实在本质"的论断是真的。布兰登的主旨是，就像诉诸"法律"一样，诉诸"上帝"总是不必

要的，因为只要被声称的权威所说的东西存在着分歧，那么“权威”理念便是不适当的。[1]只有当一个共同体(教会)决定采用这一个信仰而不采用另一个信仰的时候，只有当法院决定支持这一方而不支持另一方的时候，或者只有当科学共同体支持这一个理论而不支持另一个理论的时候，“权威”理念才变成适当的。所谓的这一共同体(共同体授权以其名义去作出裁决的某个人、某个事物或某个专家)以外某个事物的“权威”都只是一些空洞说法而已。

布兰登断言的反直观特点部分地归功于经验论的普及。因为经验论者告诉我们，通过直接与实在打交道，我们能够摆脱局部共同体的权威。这个观点受到这样一种理念的鼓励：当像伽利略这样的科学家有勇气相信他们的感觉的证据而不相信亚里士多德和天主教教会的权威的时候，欧洲终于触及到了实在。布兰登赞成他的导师威尔弗里德·塞拉斯的如下见解：通过感觉直接触及到实在的理念是证明关系和因果关系的混淆，前一组关系涉及命题和命题之间的关系，后一组涉及事实和事实之间的关系。出于两种理由，不可能存在绕过共同体语言学实践而通过运用某人感觉揭示事物的真实存在方式这样的事情。第一种理由是，所有非推论的知觉报道(“这是红的”，“这是令人厌恶的”，“这是神圣的”)都是在这一个或那一个共同体语言中作出的，采纳那种语言满足了那个共同体的需要。第二种理由是，共同体认可这些报道的权威，

[1] 这是斯坦利·费什一再阐述的一个见解，请参考他的著作《职业的正当性》。

不是因为它相信实在和人的感觉器官之间的某种特殊关系，而是因为它具有经验的证据表明这些报道是可靠的（在此意义上它们将通过应用独立的标准而得到证实）。

这意味着，当某人报道经验到了一个对象，而共同体不存在相信他是一个可靠报道者的理由的时候，那么他诉诸经验的做法将会落空。关于上帝的报道不得不依赖于以前的预期，正如关于物理学对象的报道不得不依赖于以前的预期一样。它们无法自作主张地被运用于否认那些预期的权威。只有当它们成为一个充分展开的、协调一致的文化政治创新活动的组成部分的时候，它们对于这个愿望才是有用的。这就是当新的宗教或教会取代旧的宗教或教会时所发生的事情。它不是信徒们自作主张的关于某个空墓的报道使欧洲相信上帝是具有肉身的基督。但是在圣·保罗通盘考虑的公共关系策略的语境下，那些报道产生了它们的效果。与此相似，并不是伽利略关于也许是由于月相的通过引起了木星表面阴影的位移的报道推翻了亚里士多德—托勒密宇宙论的权威。而是在其同伴哥白尼式文化政治家们铺就的创新语境里，那份报道才具有了至关重要性。

我可以把我就“诉诸经验”问题而展开的讨论总结如下：经验没有给予我们在“关于我们应该谈论什么的文化政治学问题”和“什么事物是真正存在的问题”之间提供一个切入点。因为“什么算是一份精确的经验报道”是“关于一个共同体将让你侥幸做到什么”的事务。所以，经验无法独自裁决两个对立文化政治家之间的争端。

通过比较正统西方一神论的上帝与笛卡儿二元论者所理

解的意识，我可以使我所持的关于宗教经验无关于上帝存在的观点显得更加生动一些。在术语"意识"的非哲学含义上，意识的存在是无可争议的。处于昏迷状态的人是缺乏意识的。当人们散步和谈话的时候，他们是有意识的。不过存在着术语"意识"的专门哲学含义，在这个含义之下，意识究竟是不是存在的问题便成了有争议的问题。

在"意识"的这一含义上，这个语词表示的是某个事物，它的缺失仍然兼容于散步活动和谈话活动。它是除了傻瓜以外人人具有的东西。傻瓜的举止无异于正常人，但是他们没有内心生活。所以说，他们的脑子断路了，从来无法正常运行起来。与一个傻瓜谈话相似于与任何一个其他的傻瓜谈话，因为傻瓜缺乏内心生活，从来无法通过外显的看得见的符号来证明自身。

哲学家花了几十个年头来争论"意识"的这一层含义和"傻瓜"这一层含义是否有意义。当前的问题是，假如其应用不受公共标准规范，那么某描述性术语能否具有含义？维特根斯坦极其令人满意地认为，这个问题的答案是"不"。他认为，如果"疼痛"是一个事物的名称，它的在场或不在场（缺乏）无关于在环境和行为方面的所有可能差异，那么"疼痛"一词不具有一个含义。按照维特根斯坦的观点，像托马斯·内格尔和戴维·查默斯这样相信"可感受性"和展示诸如"疼痛像什么"表达式的哲学家正在提出并且正在推荐一个新的语言游戏。在这个专门的哲学游戏中，我们使用了一些表达式，其*惟一*功能在于帮助我们使疼痛（pain）分离于疼痛行为（pain-behavior）。我们运用这些表达式，使外显行为及其神经关联分离于既不是身体状态也非神经系统状态。当他保持适当谨

慎时，维特根斯坦认为，假如你通过用它来玩一个适当的语言游戏，那么任何一个事物都具有某个意义。但是他不知道如何来玩"可感受性"游戏。

像丹尼尔·丹尼特、戴维·刘易斯和塞拉斯这样的精神哲学家赞成维特根斯坦的这一见解。但是查默斯和内格尔将会说，原始感觉的存在，"它像……"经验的存在，是无可争议的。他们反对塞拉斯和布兰登的如下学说：所有意识都属于语言学。他们说，存在着我们能够把它们纳入语言之中的更多意识——语言能够指示它无法描述的事物。他们说，以换一种方式进行思考，也就是成为一个实证主义者，实证主义者揭示了内格尔视作"超验野心"的不合理缺乏。内格尔写道："只有教条主义的实证主义者才会否认形成客观概念的可能性，那些概念已超出了我们现在应用它们的能力。抵达无论如何都不再把我们置于中心的某个世界观目标[重点号为引者所加]就必需形成这样的概念。"①

当然，布兰登的社会本体论在先性学说只会被对于"抵达无论如何都不再把我们置于中心的某个世界观"不感兴趣的人所采纳。布兰登、塞拉斯和维特根斯坦缺乏内格尔和正统神学家具有的"超验野心"。在他们对于使上帝成为真正超验的焦虑中，通过把上帝描述为不具有四肢的，不具有情感的，不具有时间和空间维度的，并因此与其创造物无法比较的，那些神学家使上帝与现世的事物相分离。他们进而主张，上帝的不可比性这一事实仍然一致于他使他自身在经验上为我们所认识。内格尔和希望保存关于意识的专门哲学概念(即傻

---

① 托马斯·内格尔:《无源之见》,第 24 页。

瓜所缺乏的东西)的人试图通过一组否定来给予一个描述性术语以意义。但是他们认为,意识并不相似于宇宙中任何一个事物这一事实与我们对于我们具有那个意识的直接而固执的注意相一致,因为我们知道**我们**不是傻瓜。

想要以正统神学使用"上帝"的方式来使用"上帝"的那些人和想要像查默斯和内格尔使用"意识"的方式使用"意识"的那些人都断言,他们的论敌,那些不想玩任何一个此类语言游戏的人,正在否认明显存在的东西。许多正统神学家断言,否认上帝存在只是停留在人类普通经验的表面。内格尔认为,像丹尼特那样的哲学观点"产生于一种没有得到充分发育的实在感,并且独立于人类理解的任何一个特殊形式。"许多宗教信仰者认为,必需具备相当反常的行为才能想象成为一个无神论者。我猜想,内格尔认为,必需具备相似的反常才能把一个人的实在感减弱到这样一种程度,以至于他能够认真地对待社会本体论在先性学说。

我想要从上帝和意识的类比中得出的寓意是,无论哪一种存在都不是诉诸经验就能够得到解决的,一个人也无法通过诉诸经验来决定超越社会种姓等级的婚姻是不是本质上令人可憎的。文化政治学能够创造一个社会,它将发现后者是令人反感的,但同时,另外一种文化政治学能够创造出一个认为这样的婚姻是无可厚非的社会。不存在证明信仰上帝或者相信可感受性比不信仰上帝和不相信可感受性更加"自然"或更不"自然"的办法,也不存在证明具有社会种姓等级成员资格或种族成员资格的感觉比根本不关心人类血统的感觉更加"自然"或更不"自然"的办法。一方称作"自然的"东西,另一方很可能称之为"原始的"甚至"人工

作成”的东西。

自从启蒙以来在欧洲实施的这种文化政治学既可以用来消除也可以用来增加上帝存在的明显性，并且它既可以用来消除也可以用来增加报道经验到上帝存在的经常性。在哲学系内部施行的文化政治学能够消除或增加发现可感受性的存在显然是哲学学生的数量。存在着倒向丹尼特的哲学系和倒向查默斯的哲学系两种情况。这两个哲学学派的差异与无神论者和有神论者之间的分歧是泾渭分明的。①

我一直归之于布兰登的观点，即承认社会本体论在先性的观点，允许把存在归之于便于谈论的任何一个社会。这似乎是可笑地反直观的。社会本体论在先性的批评家可以合理地认为，对一个社会存在着谈论一些事物或不谈论一些事物的某些限制。

布兰登、詹姆斯和塞拉斯将赞成上述见解。但是他们坚持，考虑具体规定这些限制是必要的。存在着三种限制：第一种是**先验的**限制，它们由**谈论**某个事物的需要所确立。它指某些对象，我们能够或好或坏地再现的事物，而不只是制造出一些噪声，虽然噪声可能会改变行为，但是缺乏意向性。第二

---

① 在他的《自觉的心灵：基本理论之探索》一书的第186－189页和249页，查默斯讨论意识（傻瓜所缺乏的东西）和神之间的类比。在第187页，他说道，那个差异是我们能够从社会学意义上解释关于上帝的话语：上帝被设定为对于各种各样现象的解释。无论如何，意识是一个解释物。所以，考虑谈论它的惟一途径在于说它的存在对于所有人都是显然的（不可思议地，除了一小撮像丹尼特这样的怪杰以外）。我在《哲学和自然之镜》中就曾指出，在哲学意义上的“意识”是笛卡儿哲学的人为杜撰，正如上帝是早期宇宙论的一个人为杜撰一样。按照我与塞拉斯和布兰登分享的观点，不存在像“自然的”解释物这样的事物。

种是实践的限制，它们由跨文化的需要所确立。所有人都不得不区分例如有毒实体和有营养实体，上与下，人类和野兽，真与假，男人和女人，痛苦和快乐，左与右。第三种是文化的限制，它们由我们以前的社会决定所确立起来，由一个特定社会实际存在的规范所确立起来。

通过提出如下断言，布兰登赞成第一种限制的存在：除非它能够产生"关于性"(aboutness)概念，除非它能够说一个确定断言是关于某个确定对象的，否则的话，没有一个社会能够使用语言。布兰登主张，成为一个对象，也就是成为一个人可能错误地谈论它的某个事物。诚然，就某些方面而言(虽然显然不是在所有方面)，它将是每一个人都可能一直在错误地谈论着的某个事物。[1]正如"关于某个对象的真理"产生于社会实践一样，"对象"概念因此产生于社会实践。如我早些时候说过的那样，这是如下说法的要害所在：真理和实在是为了社会实践而存在的。我们之所以谈论它们是因为我们通过谈论它们而改善了我们的社会实践。

相比之下，对于持着布兰登称作"表象论"(区分于他本人的"推论说")观点的大多数哲学家来说，"对象"概念是原始的和不可言说的。表象论者认为，你必须掌握这个概念以便具有关于语言、心灵、理性会是什么的某个理念。因为这些概念必须通过关于对象的准确再现观念才能得到理解。相比之下，布兰登的论点是，真正的原始事物是使得社会规范的应用

---

[1] 唐纳德·戴维森明确地认为我们的大多数信念必定是真的，因为假如我们关于蓄胡须的人(例如)的大多数信念是假的，那么我们就不知道该如何谈论蓄胡须的人啦。

成为可能，如"完成了 A，或者说过了 P，你无法不做 B 或者说 Q"之类的概念。后面这些概念是使我们能够明确表达他称作"推论的适当性"的概念。

以布兰登方式做事意味着抛弃古老的怀疑论问题"人类的精神如何才能设法获得实在的准确表象？"而赞成这样一些问题"人类共同体为什么需要关于对象的准确表象观念？关于触及实在的问题为什么应该产生呢？我们以前是如何逐渐地看到怀疑论者描述的那类主体和对象之间的深渊的？我们以前是如何使自身置身于像笛卡儿那样的怀疑论疑问似乎是可行的某个立场的？"

我想在这篇论文中阐明的主要观点是，布兰登竭力主张的变化遥相呼应于从有神论世界观向人道主义世界观的变化。在最近的几个世纪里，人们已经不再追问上帝是不是存在，他们开始质疑继续谈论上帝对我们究竟是不是一个好主意，通过谈论上帝能够有益于什么样的人类愿望，也就是说，他们开始谈论上帝概念对人类具有什么用处。布兰登的建议是，哲学家不问我们是否真正触及到了"外在于心灵的"对象——不论我们是否思考它们都在那里存在着的对象，他们将质问并了解这些对象对于实现人类的目标能够起到什么帮助。我们将反思谈论它们是否是一个好主意。

在他的著作中，他主张，它不仅是一个好主意，而且是一个从实用意义上必不可少的主意。因为假如我们从来没有谈论过这些问题，那么我们也就对它们从来没有什么可说的。我们的语言将不会超出具有立竿见影因果效应的咕噜声。谈论独立于心灵的语言是有用的，因为它有助于把类人猿变成人类，不是因为人类觉悟到了准确地再现这些对象的义务。

唯心论似乎无法避免的“世界的失落”因此不是布兰登的推论说的问题，因为，依他的说法，“……客观性是概念内容的社会视野形式的一个结构方面。事物如何存在和事物被某个对话者考虑为如何存在之间的永久区分导致了概念的社会推论连接。”[①]但是布兰登仍然不是一个确切的“实在论者”，因为只要我们人类自作聪明地行动，那么那个区分便是永久的。这是他会说“关于具有物理学属性的事实”依赖于“看似具有如此属性的事实”的发生而发生的原因。[②]在一旦人类从事区分原因和结果的实践便能够精确地得到再现的因果序列中，世界先于实践而存在。不过，空间、时间、实体和因果关系是因为人类需要以一定方式谈论它们以便处理某些事情而存在的事物。为了取代康德对心灵的不明晰的先验建构，布兰登提出了这样一些实践，它们有助于一些生物物种的繁衍。所以，关于上帝存在的问题便是，正如我们能够就谈论时间、空间、实体和因果关系的效用提供一个好的理由那样，我们能够就谈论上帝的效用提供一个好的理由吗？

对于布兰登来说，这个问题的答案是“不”。因为，一旦如下问题“我们为什么必须讨论无法辨认的时空粒子呢？”得到了回答，对“什么东西存在着？”所作的先验哲学探索便走向了衰微。对某些对象的存在给出一个先验理由，对这类特殊对象的存在给出一个先验理由，耗尽了哲学告诉你“恰好有什么事物肯定存在着”的能力（假如我们进行推论的话）。不存在一门所谓的“本体论”学科，它能够告诉你，我们在语言中必须

---

① 罗伯特·布兰登：《使之明朗》，第 597 页。

② 同上书，第 292 页。

具备什么样的单称术语——例如我们是否需要“上帝”。

布兰登关于存在的讨论可以提炼为一个相当简单的补论。①他以赞成康德的如下见解开始：存在不是一个谓语，但是他使阐发这个观点的方式极其不同于康德的方式。康德区分了“逻辑”概念和知性范畴，前者——诸如“物”(thing)和“是等同于”(is identical with)——既适用于现象事物也适用于本体事物；后者——诸如“实体”(substance)和“原因”(cause)——只适用于现象界。布兰登认为，康德(和后来的弗雷格)错误地把“物”和“对象”思考为他称作“真正的类”(genuine sortals)，并且把同一性错当作一个可以被归属于某些事物而毋须对它们所属的种进行具体规定的属性。这些错误使得如下不良理念得以成立：事物以两种风格存在着——存在的和不存在的——并因此建议人们或许有能力去解释什么是所有存在具有的共同点。它们还鼓励这样一种观点：语句“每一个事物都同一于它自身”包含着比维特根斯坦说出它的含义——关于完全无用陈述的一个绝好例子——多得多的含义。②

布兰登认为，为了抛弃这些不良信念，我们不得不总是把“物”(thing)当作是“如下这一类的物……”(thing of the follow kind...)的缩写，而总是把“同一于”(identical with)当作是“在如下方面同一于……”(identical with in the following respect...)。他认为弗雷格本来应该把量词看作是对于可接

① 罗伯特·布兰登：《使之明朗》，第440页及以后。

② 维特根斯坦：《哲学研究》，第一部分，第216节。

受的术语替代词的"类限制"。如他说的那样,"因为量词作出了量的规定,他们至少用一般的术语规定了量的多少,量的多少依赖于人们正在进行的计算对象(如弗雷格关于打扑克的说法所表明的[弗雷格说,重要的在于纸牌的副数、纸牌的玩法、价格最高的牌是否被考虑进去]),依赖于用来确认它们并使它们具有个性的类。"①

康德关于存在的讨论认为如下情况是理所当然的:存在以两个类别存在着,一个是一般的类别,为铅笔和上帝都具有;另一个是较为具体的现象的类别,只为铅笔及其处于空间和时间中的相似事物所具有。布兰登回答说,存在以许多类别存在着,有多少他称作标准的指示物的事物,便有多少类别的存在。对他来说,某个存在的承诺——关于"存在着某个确定描述的事物"的信念——是"一个特殊的限定的承诺,在那个承诺中,决定其内容的那些辩护性承诺受到标准指示物的限制。"②

理解布兰登的"标准指示物"的最佳途径是考虑由此产生的范式:"以自我为中心的时空并列描述"。③这些指示物是基于一个地图坐标方格的时空定位描述,其原点就是讲话者现在所处的位置。说一个物理对象存在等于说那个对象处于其中某一个点上,即它处于参考那个地图坐标方格中的并列项而得到具体规定的某个地点上。

从类比意义上讲,说一个对象不是在物理学意义上存在

① 罗伯特·布兰登:《使之明朗》,第439页。
② 同上书,第443页。
③ 同上书,第445页。

着，而是"在舍洛克·福尔摩斯故事"的意义上存在着等于选择了全部都只是出现于那些故事所提到的人物和事件的描述，或者在那些故事中讲到的描述，作为一组标准指示物。当我们说沃森夫人存在着而福尔摩斯不存在时，我们说的意思是，诉诸指示物的那份清单，这个问题将得到解决。又，说在21 和 25 之间存在着一个素数，而在 48 和 50 之间不存在一个素数，等于把这些数字当作了标准的指示物。任何一份这样的指示物清单都使我们具有了一组详尽无遗的（有限的或无限的）事物。在"存在着"的确切意义上，假如一个实体要"存在着"就必需同一于它们。

康德认为，我们能够明智地讨论的惟一一类存在是物理存在。在这个逻辑空间里，标准指示物实际上就是康德所挑选的那些标准指示物，即处于时空坐标中的某些合适事物。在康德体系中，上帝处于逻辑空间之中，但不处于经验的物理空间之中。所以，康德认为，上帝存在的问题超出了我们的知识范围，因为存在的知识同域于物理存在的知识。（不过康德继续说道，这个问题多少通过"纯粹实践理性"得到了解决。）

无论如何，对布兰登来说，这个问题并不复杂。我们已经具有了许多逻辑空间以供我们使用（无疑地还会产生更多的逻辑空间），并且我们能够在其中任何一个逻辑空间之内讨论存在。我们有多少关于标准指示物的无限次序或有限清单，我们便有多少逻辑空间。例如，我们能够像处理福尔摩斯故事那样来处理一个特定宗教传统的神圣经典，作为提供了允许我们去肯定或否定对象——尽管不是物理对象——存在的标准指示物。康德的如下想法是正确的，在存在不一定都得是物理存在的理由（因为素数的存在和贝克大街的怪人的存

在都不是物理存在),但是康德的如下想法是错误的:存在的知识局限于物理存在的知识。

这是因为,是否讨论非物质和无限的存在(beings)的问题不是一个先验哲学问题,而是一个文化政治学问题。像内格尔和康德这样的表象论者会把我们描绘成受到某些可能的不可知事实——我们将从来找不到语汇来与之建立我们可能从来无法理解的关系的对象——包围着。但是对于推论说者来说,"何物被考虑为一个对象"取决于"某个文化对何物具有确定的描述"。关于"何物存在着"的证明取决于"何物是恰当的标准指示物"。然而,任何一个文化都可能被另一个文化所超越,因为人类的想象力可能会凭空虚构出许多种的明确描述和足够多的标准指示物的清单。对于这个自我超越过程,不存在"自然的"、跨文化的限制,它也没有任何事先确定的目标。

正如当柯南·道尔创造出了系列福尔摩斯标准指示物清单的时候,没有任何事物能够阻挡得住他一样,当一个文化想要确立一个——比如把奥林匹斯山的众神包括进来的——逻辑空间的时候,没有事物能够阻挡得了它。不过,当这样一个文化得到了巩固之后,去问"是否真的存在着众神?"的问题就相似去问"是否真的存在着数字?"或"是否真的存在着物理对象?"的问题。提出这样一个问题的人不得不具有提出它的一个良好理由。"理智的好奇心"不是这样一个理由。假如一个人准备挑战一个现行文化实践,那么他必须既说明取代它的将是什么实践,又必须说明这种替代者将与周围实践具有什么联系。这就是一个问题转变为文化政治学问题不等于转变为"非理性"问题的原因。在文化政治学内部的争论通常正是

合理的争论，虽然那些争论与自然科学内部的争论相比典型地是一些非结论性争论。

在语言游戏中，不存在要给“意识好像是……”或“上帝，一个不具有四肢或情感的生命”留下地盘的问题。我们知道这个花招的妙诀，我们已经有了观看玩这两种游戏的许多经验。但是在每一种情况下都会提出存在问题，因为在倾向于否定相关实体存在的人和倾向于肯定相关实体存在的人之间，不存在讨论能够在其中得以进行的中立的逻辑空间。像“上帝是否存在？”、“时空世界是否实在的？”之类形而上学的问题是无法讨论的，因为不存在可供参考的可使得那些问题得到回答的一份“中立的”标准指示物清单。

这就是“实存”(existent thing)——与局部类相对立的普遍类——仅仅是一个“妄类”(a pseudosortal)的原因。“普遍类”是不融贯的，因为成为一个“类”，也就是随之接受一组标准指示物的约束。假如关于上帝存在的讨论和关于常识世界之实在的讨论要想成为可以讨论的话题(以一种不是归结为文化政治学的方式展开讨论)，那么我们不得不设法超越上帝和世界以便透过一个“中立的”背景来看它们。

“上帝是否存在？”的问题是一个坏问题这一事实表明，一个较好的问题应该是：我们是否打算把一个或多个不同宗教传统(与其伴随的神灵一起)编织到我们对于道德两难、我们最深层的希望、我们摆脱绝望的要求的论证中来？或者，当我们希望塑造我们的自我形象的时候，当我们决定什么对我们是最为重要的时候，一个或多个这些宗教传统是否给我们提供了我们所希望使用的语言？假如两者都不是，那么我们将把所有这些传统以及它们的神灵仅仅当作“神话”来处理。不

过，在每一个这样的神话里，正如在福尔摩斯故事里一样，仍然将存在着关于各种存在断言的真实和虚假——字面上的真实和虚假。假如，“存在着宙斯和塞默勒所生的一个孩子”是真的，但是“存在着乌拉诺斯和阿佛洛狄特所生的一个孩子”则是假的。“存在着神性的第三位”是真的，但是“存在着神性的第十三位”是假的。

究竟把我们往日受其耳濡目染才得以长大成人而我们现在认为它已经不再有用的宗教传统视为文学真理，还是视之为世代传诵的故事，我们的决定将取决于许多因素。例如，我们是否继续认为祈求或祷告将使发生在我们身上的事情有所不同，但是，就什么时候从对于某个传统的拥护转向对它持一种怀疑论的“仅仅是神话”的观点是合理的，什么时候那个转向是不合理的而言，不存在什么标准。关于“玩什么语言游戏、谈论什么，不谈论什么，出于什么目的”的决定都不是基于同意的标准作出的。文化政治学是最少受到规范限制的人类活动。它是一代人的反叛基地，因此是文化的生长点，是各种传统和规范杂陈并处且任人竟相选择的场所。

关于这些逻辑空间效用的争论，关于把它们统一或区分于另一些逻辑空间的合理性或不合理性的争论，是文化政治学的另一个例子。从布兰登和黑格尔共同的一个观点看，自然科学（或者更适当地说，日常跨文化常识逻辑空间与近代自然科学逻辑空间的合并所构成的话语）没有什么特别之处，不妨用术语“字面真理”来表示它。这个术语重新回到康德的一个不良理念：物理对象的话语是使真理断言的模范例子；所有其他话语领域都必须看作“非认知的”。假如我们抛弃了这个理念，那么我们将对于南希·弗兰肯贝里称作“象征形式神

学"的东西没有用处，即对于如下尝试没有用处(它至少可以追溯到施莱尔马赫)：通过说存在着诸"象征真理"或"想象真理"或"情感真理"或"隐喻真理"或"字面真理"这样的事物，为上帝留下地盘。

抛弃这些概念将导致我们抛弃如下概念：因为他是一种特殊存在，所以上帝必需以一个特殊方式来谈论。对布兰登来说，不存在要求以某种确定语言被说出的某种确定对象这样的情况。说上帝必需以一个确定方式被谈论并不比说超穷基数、中微子要求以一个确定方式被谈论给人以更多的启示。既然假如我们不知道它们是以这些方式被谈论的实体，那么我们便无从知道任何一个这样的实体，因此他们"要求"给予如此对待的理念是无济于事的。这相似于我们赞扬一位诗人挑选了一个无可挑剔地适合于我们用任何别的办法都无法描述的经验的隐喻。借用维特根斯坦的话来说，它相似于我们对如下事实所发出的惊叹，一棵悬铃木的形状与其周围环境非常相配。

像维特根斯坦一样，布兰登认为，如果你能够给予一个事物以意义，那么任何一个事物都是有意义的。他比维特根斯坦更加持之以恒地认为，他可以通过提出如下见解而做到这一点：无论哲学是什么，它都不是毫无意义的探索(还请康德，《哲学研究》，卡尔纳普，以及《逻辑哲学论》中一些设想得很拙劣的段落谅解)。神学家用先验术语，或者用海德格尔语言来玩的语言游戏，讨论着独立于行为和环境的可感受性的精神哲学家所玩的语言游戏，与用数字或物理对象玩游戏是连贯的。但是谈论X的连贯性并不保证X存在的可讨论性。谈论数字从理想状态来讲是连贯的，但是这个连贯性无助于我们

讨论数字是不是实在物的名称的问题。基督教神学的连贯性也无助于我们讨论上帝的存在。这不是因为关于数字或上帝的本体论事实的缘故，而是因为用来规范讨论的规则不适用性的社会学事实的缘故。

布兰登偏爱的哲学家是黑格尔，在这个领域里，康德和黑格尔之间的最显著差别是，黑格尔认为，哲学无法超越于其时代的社会实践之上，哲学无法通过参考其本身不是另一个（过去的、未来的、真实的或想象的）社会实践的事物来判断当时社会实践的合理性。对黑格尔和布兰登来说，不存在不是某个社会实践规范的规范。所以，提问"这些规范是否合理?"或"这是否是一个好的社会实践?"要么转变为如下提问才是行得通的："针对社会实践周围的什么东西而言，我们愿意断定它是合理的?"要么转变为如下提问是更加有用的："与提到过的另一个社会实践的规范相比，这是不是一个好的社会实践?"

我们就应该追随黑格尔之后把哲学看作是在思想（即相比较于其他的过去的实践或假定的实践）中得到了把握的时代（即我们当前的推论实践）。我们应该停止把我们的话语实践置于一个更大语境——它将成为所有可能社会实践的背景并且包含对存在物的范围不作任何限制的一组"中立的"标准指示物——之中的尝试。假如存在着这样一个语境，它当然会成为负责决定人类对话未来方向的一个专家文化研究的适当对象。"本体论"不是一个专家文化的名称。我们应该停止作如下想象：这样一个专家文化将是合理的。只有当我们如此做的时候，我们才能把海德格尔称作"本体—神学"的东西抛到我们的身后。

4 实用主义和法律

4.1 实用主义的平庸性和正义诗学

托马斯·格雷在《霍姆斯和法律实用主义》一文中说道："从一定的哲学角度来看，霍姆斯实用主义法律理论……在本质上是平庸的。在最抽象层次上，它用老生常谈来断言：法律与其说是逻辑问题，不如说是经验问题，而经验就是用一只眼睛盯着连贯性用另一只眼睛盯着政策所作出解释的传统。"①

我认为如下说法是真的：眼下在法律领域得到应用的实用主义是平庸的。我还以为格雷的如下说法也是对的："实用主义是绝大多数优秀法律工作者隐而不露的工作理论。"②至少在如下范围里他是对的：每个人现在似乎都是法律实在论

---

① T·格雷：《霍姆斯和法律实用主义》，载《斯坦福法律评论》(1989年)，第41卷，第787页，第814页。

② T·格雷：《兼听则明：瓦莱士·斯蒂文斯和实用主义法律理论》，载《南加利福尼亚法律评论》(1990年)，第63卷，第1569页，第1590页。

者了。没有人愿意就"法律科学"再说些什么。没有人怀疑臭顿·怀特所谓的"对形式主义的反叛"[①]是既在法律理论领域又在一般美国思想生活领域的一次真正进步。

诚然,罗纳德·德沃金仍然对实用主义颇多微辞,他仍然坚信存在着对付疑难法律问题的"一个正确答案"。另一方面,德沃金说他不愿对"客观性"再作讨论。还有,德沃金在《法律帝国》[②]中对"作为完整的法律"的描述似乎只是在程度上不同于卡多佐在《法律过程的性质》中谈到"作为立法者的法官"时所作的阐述。[③]所以我难以看到短语"一个正确答案"被假定所应具有的力量。德沃金对法律实用主义的诸多讨伐似乎只不过是他把法律实在论者原来做过的工作原封不动地继续下去那样对康德式道德风纪以一个有力注解的尝试而已。[④]我认为,当她说德沃金对实用主义的批评除了"不公正地把'实用主义'一词解释为粗俗工具主义"之外,并没有谈出

---

① M·怀特:《美国社会思想:对形式主义的反叛》(1949年)。

② 罗纳德·德沃金:《法律帝国》(1986年),第176--275页。

③ B·卡多佐:《法律过程的性质》(1921年)。

④ 参阅伍兹利:《没有正确答案》,载《罗纳德·德沃金和当代法学》,M·科恩编(1983年),第173页。在对伍兹利的答复中,德沃金以如下说法来重复杜威的思想:"以某种方法逃避事实——所有我们的概念,包括我们的哲学概念只能从它们在我们的推理、论证和确信中所起的作用去拥有其意义——的真理概念"是一个"幻念"。德沃金:《罗纳德·德沃金的答复》,载《罗纳德·德沃金和当代法学》,第247页,第277页。德沃金的答复以他自以为满意的一个陈述结束:"在法律的疑难案件中,一个答案将是所有答案中最合理的答案,尽管有资格的法律工作者对哪一个答案是最合理的答案将存在不同意见"(第278页)。如此搪塞之语削弱了在"一个正确答案"口号中可能存在过的反实用主义和反法律实在论的任何力量。

按照德沃金的观点(实用主义者衷心赞成的),"客体性"(在某种程度上,与"主体间性"有着有趣的不同)对做出决定过程的准确描述来说,是一个不必要的概念。参阅德沃金:《法律帝国》,第267页。

什么新意时，玛格丽特·雷丁是对的。[1]

既然德沃金、理查德·波斯纳、罗伯托·昂格尔都没有使用过波斯纳称为"形式主义"的理念——即"法律问题能够通过探索概念之间的关系而获得解决的理念"[2]——因此如下断言似乎是貌似有理的：法律实在论者联合杜威而展开的几次战斗从本质上讲已经取得了胜利。[3]现在，在更广泛意义上围绕在形式主义周围的一些有趣问题似乎是这样一些问题，昂格尔把其定义为"对法律论证方法……的承诺，它与有关社会生活基本观念的无限制的争端形成了对比，与人们称作意识形态的、哲学的或不切实际的争端形成了对比"。[4]

即使在如此广义的"形式主义"定义之下，要想在法律理论家中间找到一个形式主义者的好榜样也非一件易事。德沃金有时提到，虽然法院不阻止法律理论家具有如此无限制性，但是法院阻止法官具有如此无限制性。德沃金指出，借助于一种更激进的平等主义来促成法律工作自身变得纯洁的，不是"法律帝国诸侯"——法官……的事，而是哲学家的事，是"那个帝国预言家和先知"的事。[5]但是当涉及如下问题时德

---

① 玛格丽特·雷丁：《实用主义和女权主义》，载《南加利福尼亚法律评论》(1990年)，第63卷，第1699页，第1722页。

② 理查德·波斯纳：《实用主义能为法律提供什么?》，载《南加利福尼亚法律评论》，第63卷，第1653页，第1663页。

③ 如果说不是在更晚近任命的联邦最高法院的成员中间，那么在理论家中间的论战已经获得胜利。前者并没有为他们的观点获得更多的支持理论；解释理论领域意向论的主要代表E·D·小赫斯迅速地使自己脱离于"创伤者意图"概念的使用。参阅E·D·小赫斯：《解释中的反实在》，载《法律和文学之解释》，S·莱文森和S·迈洛斯编(1988年)，第55—68页。

④ R·昂格尔：《批判法律研究运动》(1986年)，第1卷。

⑤ 参阅德沃金：《法律帝国》，第407页。

沃金是含糊不清的：赫尔克里士以其法定能力能否留意到昂格尔所提及的那种无限制争端。一方面，德沃金说，批判法律研究理论家的工作"对赫尔克里士是有用的"，但另一方面他又警告说，批判法律研究可能仅仅是想让法律实在论——"那个过时的运动"——东山再起的"一个与时代背道而驰的企图"。[①]诚然，像艾伦·哈钦森和彼得·加贝尔之类批判法律研究的追随者对表述以法律实在论为例子的某种一般理论不感兴趣，相反，他们对能对赫尔克里士有用感兴趣。他们想要让法律职业话语向某些话题开放，赫尔克里士终将发现，以简明方式提出的那些话题是他必须给予了解的。

就我自身来说，我难以辨别在昂格尔、德沃金和波斯纳之间任何有趣的哲学差异；让我触动的他们的差异完全是政治差异，是就美国制度必需发生多大变革以及哪一种变革的差异。所有这三个人都有一些不切实际的观念，但是其表述各有千秋。我认为，人们不必为了把所有这三个人纳入这个因人而异的标题之下而拓宽"实用主义"的含义。

轻易地就能把这三个人纳入这个标题之下说明了实用主义的平庸性。实用主义在 70 年前是相当令人震惊的，但是在随后的几十年里，它渐渐地融入了美国常识之中。今天，似乎只有艾伦·布卢姆和迈克尔·穆尔仍然认为实用主义对我们社会的道德健康构成了威胁[②]。所以，当他质问所谓的"新"实用主义者有何贡献时，亦即实用主义者对我们还没有内化

---

① 德沃金：《法律帝国》，第 272－273 页。

② 参阅艾伦·布卢姆：《美国精神的终结》(1986 年)；迈克尔·穆尔：《自然法解释理论》，载《南加利福尼亚法律评论》(1985 年)，第 58 页，第 277 页。

在杜威影响下成长起来的一代人的教育结果有何贡献时，波斯纳提出了一个很好的问题。[1]

我本人对这个问题的回答是，实用主义只是在两个方面区分于旧实用主义，其中只有一个方面引起了那些不是哲学教授的人的很大兴趣。第一个方面是，我们新实用主义者讨论语言而不讨论经验、心灵或意识，后者是旧实用主义者讨论的话题。第二个方面是，我们也理解库恩、汉森、图尔明和法伊尔阿本德，并且借此已经对术语“科学方法”表示了怀疑。[2]新实用主义者但愿杜威、悉尼·胡克和欧内斯特·内格尔没有坚持把这个术语作为一个惹人注意的短语来使用，因为我们无法提供为它作出区分的说明的任何东西。[3]

我能够确定的一点仅仅是，对科学方法的这些怀疑并因此对一般方法的这些怀疑或许与法律理论有所瓜葛。新实用主义新颖之处的第一个方面——从经验到语言的转向——为哲学教授处理原子论和整体论以及表象论和反表象论的古老问题（如赫拉雷·普特南和戴维·刘易斯之争、唐纳德·戴维

---

① 波斯纳：《实用主义得为法律提供什么?》，第1658—1659页。

② 新实用主义不同于旧实用主义的两个方面是相互联系的，在旧实用主义那里，不存在所谓的“语言学转折”，“理论中立的观察语言”问题还没有被提出。要是不存在卡尔纳普和亨普尔通过把理论和（潜在地可以公理化的理论）作为一套假说来发展的证明和解释逻辑的尝试，那套假说的终极演绎后果可以用这样一套观察语言来解释，那么这个问题似乎并不是迫切的。还有，要是没有奎因对分析和综合的区分，要是没有塞拉斯对“纯粹感觉—材料报告”观念的攻击，库恩受欢迎程度就会冷淡得多。

③ 关于杜威对那个短语的使用是错误的和无益的原因，请参阅我为《约翰·杜威晚期著作集》写的序言（卡本代尔，伊利诺斯州：南伊利诺斯大学出版社，1986年），第Ⅷ卷，第ix—xviii页；并参阅我的《没有方法的实用主义》，载《悉尼·胡克：民主和人道主义哲学家》，P·库尔茨编（1983年），重印于我的《客观性、相对主义和真理》（1991年）。

森和迈克尔·杜曼特之争、丹尼尔·丹尼特和杰里·福多尔之争)提供了一些富于成果的新途径。但是这些问题完全引不起非哲学家们的关切。[1]相比之下,如波斯纳法官的文章所表明的那样,[2]方法可能仍然是至关重要的。

波斯纳说"缺乏方法"是法律实在论的"一大弱点"。[3]他区分了"科学哲学"和"社会科学……科学方法对社会行为的应用",并说他本人研讨法律的经济学路径"基于对经济学思想力量和相关性的信念以及受之于那个信念的启示"。[4]我本人对科学方法的库恩—法伊尔阿本德式怀疑促使我但愿波斯纳也能满足于这最后一句话的说法而略去关于方法的那些句子。像小说家、诗人和政治家一样,社会科学家偶尔会捕捉到法官能够使用的一些好观念。就我所知,集中关注效率的经济学分支可以给赫尔克里士提供一些非常有用的理念。但是我仍然可以确定的一点是,波斯纳难以解释就这些理念的发端或应用来说,什么是特别地科学的。[5]我对这一点的确信来

① 对语言如此关切就会遇到法律理论,它是以批判法律研究运动之"解构主义"一翼的形式遭遇的。有关"解构主义对法律理论有所贡献"主张的一些强有力的论战性批判,请参阅威廉斯:《批判法律研究:超验性之死》,载《纽约大学法律评论》(1987年),第62卷,第429页。虽然雷丁主张,有了杜威,你就不需要德里达了,参阅雷丁,第1719页,但是威廉斯的观点是,假如你有了维特根斯坦,你就不需要德里达了。我认为后一个主张更准确一点,因为晚期维特根斯坦通过提出一个通往语言的非表象论路径——作为一个通往研究的非表象论研讨路径的对立面——追上了杜威。所以,维特根斯坦让人遇到了穷极无聊的解构主义者。

② 波斯纳:《实用主义得为法律提供什么?》,第1658—1659页。

③ 同上书,第1659页。

④ 同上书,第1668—1669页。

⑤ 关于对经济学科学性的某些怀疑,参阅D·麦克洛斯基:《经济的修辞学》(1985年)。

自于我对许多哲学家的观察，他们试图找到但没有找到，在科学和非科学之间，与社会学差异或道德差异相反的认识差异或方法论差异。[1]

我赞成格雷的如下说法，实用主义的一大好处是摆脱了理论愧疚。[2]另一个好处是摆脱了对某人的科学性的焦虑。因此，我认为如下说法体现了杜威精神：对某门特定社会科学之力量和相关性的检验在于当你试图应用它时它的表现如何。对法律和经济学的检验在于就像格雷说的那样当他们“用一只眼睛盯着连贯性用另一只眼睛盯着政策来解释传统”[3]的时候，法官是否赞成波斯纳的观念是有用的。

另一方面，我同意波斯纳的如下说法，法官或许将发现——无论新旧——实用主义哲学家是没有用的。波斯纳正确地指出，实用主义砍掉了灌木丛并留着由别人来种上树木。[4]我想要补充一句，这些有问题的灌木丛最有可能专指哲学灌木丛。我认为，“新”实用主义应该仅仅是清除某些桤木和漆树的一次努力，它们在我们的湿润的哲学气候下已经生长了30年——我们现在回过头来把这个时期看作“实证主义分析哲学”时期。这项清除工作将修复杜威美化过的那个领域的表象，但它除此之外已经无事可做。

为了完成更多的工作，尤其是为了避免雷丁正确地看作

① 参阅本人的《作为自然类的自然科学?》，载《建构主义和限制：科学合理性的塑造》，E·迈克马林编（1988年），第49页，重印于本人的《客观性、相对主义和真理》。

② 参阅格雷：《兼听则明》，载《南加利福尼亚法律评论》（1990年），第1569页。

③ 格雷：《霍姆斯和法律实用主义》。

④ 波斯纳：《实用主义得为法律提供什么?》，第1670页。

知识融贯理论的危险的那种自满情绪，[1]我们不得不转向作为预言家的杜威而不是作为实用主义哲学家的杜威。我们不得不去解读这位爱默生式的空想家，而不是去解读那位花了40年时间与麦克吉尔瓦里、洛夫乔伊、罗素、刘易斯、内格尔等人一起为"真"的定义而争论不休的《哲学杂志》撰稿人。这是科内尔·韦斯特描写成呼吁"一种爱默生式激进民主文化"[2]的杜威，这个杜威是为批判法律研究磨坊准备的谷物。像韦斯特所谓的"预言家实用主义"一样，这个杜威是"与左派浪漫主义联姻的新教的孩子"。[3]

从融贯的真理观来看，从反表象论的知识观点来看，从反形式主义的法律和道德观点来看，没有一个论点会导致杜威的左倾社会预言。海德格尔的《存在与时间》也有那些见解，但是海德格尔是右倾的，他做的梦是不同的。[4]这是些反对平等的、怀旧的梦，它们相似于T·S·艾略特和艾伦·塔特的梦，而不相似于杜威在引用自济慈的一段话中得到体现的梦：[5]

> 人在与邻人谈到某些结果时不该争长论短或固执己见，而应温言细语，这样，借助于从源于铸造万物的太一中汲取甘露的每一个精神胚芽，每一个人都将变得强壮起来，人类将不再是偶有松树或橡树遥遥相望的荆棘丛生的荒蛮之地，而将成为一片浩如烟海的民主丛林。[6]

---

① 玛格丽特·雷丁："实用主义和女权主义"，第1710页。

② 韦斯特：《哲学的美式借口：实用主义的谱系》(1989年)，第104页。

③ 同上书，第227页。

④ 参阅海德格尔：《面向思的事情》(1951年)。

⑤ 关于杜威和海德格尔之间的鸿沟，参阅M·奥克伦特：《海德格尔的实用主义》(1988年)，第3—10页，第280—281页。

⑥ 杜威：《作为经验的艺术》(1934年)，第347页。

杜威的这一浪漫方面是不平庸的。当人们读到这样一些段落时，他们将从沉睡中清醒过来，那种沉睡是在格雷称作"陈述着理论中庸之道之温和美德的善良的老派自由主义分子"[①]引诱下产生的。但是杜威这一方面也不是明确地*实用主义的*。这些段落无法让人知道，如格雷正确地指出华莱士·史蒂文斯的确不知道，什么东西*才让人感到*像是一个实用主义者——什么东西才让人感到像是克服了虚幻和现实、想象和理性的二元论。实用主义者为反对形式主义的一些哲学假定提供了良好的哲学证明。不过，莫顿·怀特描述的反叛形式主义的成功——那种反叛让我们发现了杜威许多陈词滥调的东西——既归功于诸多不切实际的允诺，又归功于一针见血的论证之刺。

在19世纪和20世纪之交，许多国家的众多社会民主党人分享着杜威的济慈式梦想。[②]如普特南正确地指出的那样，这一梦想无法成功地以哈贝马斯—阿佩尔的风格就合理话语之假定的论证来获得支持。[③]但是梦想并不真正地需要支持。产生一个梦想总是菲茨詹姆斯·斯蒂芬"在黑暗中跳跃"中的一跳。[④]所以，我们后来者之所以能够比杜威的陈词滥调了解到更多的东西，是因为我们能够透过他的一般希望读出我们自己的具体的平等的希望，而不是因为我们仍然能够把他的反形式主义论点作为武器来使用。

---

① 格雷：《兼听则明》，第1592页。

② 参阅克洛彭贝格：《不确定的胜利：在欧美思想中的社会民主和进步主义1870—1920》(1986年)，第26—27页。

③ 普特南："杜威民主思想的再思考"，《南加利福尼亚法律评论》(1990年)，第63卷，第1671页，第1687—1688页。

④ 普特南：《杜威民主思想的再思考》，第1693—1694页。

作为实现具体希望的尝试的一些例子，请考虑这些有争议的裁决，诸如布朗诉教育部(Brown v. Board of Education)①、罗诉韦德(Roe v. Wade)②、桑德法官最近裁决乞讨是第一修正案的一项权利③、各州最高法院裁决主张在本州范围里所有学校都必须有相同的学前经费，以及将废除反鸡奸法的某个将来联邦最高法院的裁决，等等。这是一些法院处理过的或者会处理的案件，波斯纳声称"对法律制度的务实审议"将预示这些案件处于不利地位。④它们已经"不必要地搅混了政治之水。"⑤它们已经"过早地把一个论题国家化了.[许多人认为]那个问题最好在州和地方层次上再酝酿一段时间，直到在出现……各种解决路径的经验基础上形成共识。"⑥

无疑，一个原则上不浪漫的、平淡无奇的实用主义者将提出这样的忠告，但是那个不切实际的杜威将提不出这样的忠告。那个浪漫的杜威将为如下情况感到高兴：法院有时告诉政客和投票人开始注意存在着这样一些人，他们被告知，他们一直要等到一个共识——在这些人被有效地排除在外的一个共同体内部的共识——的出现。⑦我认为，实

---

① 347 US(1954 年)，第 483 页。

② 410 US(1973 年)，第 113 页。

③ 杨诉纽约市过境海关案，729 F. Supp. (SDNY 1970 年)，第 341 页，部分修订、部分废除，903 F. 2d(2d Cir. 1990)，第 146 页。

④⑤ 波斯纳：《实用主义得为法律提供什么？》，第 1668 页。

⑥ 同上书，第 1663 页。

⑦ 有人可能会反驳说这个短语不适用于罗诉韦德案，因为妇女被包括进相关的共同体之中。我认为她们并非如此，既在像伊利那样的未被充分代表的根据的意义上，也在如下更含糊但更强有力的根据的意义上(如在不久前一次赞成选择的示威时打出的一些标语所提到的那样)："假如男人怀孕，他们就会使堕胎成为一件圣事"。

用主义者杜威将不接受德沃金的如下准康德的主张：在这些案件中，法院将简单地"认真对待权利"而不会不切实际，因为他认为"权利"是波斯纳称作"法律形而上学气球"的一个好的例子。[①]不像德沃金，杜威不会尝试去表述一般法律理论，那个理论将替在宪法黑暗中施行跳跃实践的正当性作出辩护。[②]相反，我想象杜威将会说，忽然注意到以前存在但是迄今为止一直未曾见到的宪法权利正是一个古怪的思路，我们的法院要求以那种思路去表达有关政治这趟水需要被大加搅混的信念。

用雷丁使用的术语来说，这个信念可以重述为这样一个主张：为了打破"坏的融贯性"，范式的转变是必要的。[③]当不切实际的法官们密谋阻止他们的兄弟赫尔克里士——雷丁把他描述为"自鸣得意的实用主义法官"——去做使这种融贯性永恒化的工作的时候，这样的转变便会发生。我认为，在向罗曼司——向正义之诗的例子——如此挺进的时刻，我们平等主义者发出的欢呼声证明了波斯纳陈述的正当性：虽然它"不

① 参阅波斯纳：《实用主义得为法律提供什么？》，第1663页。

② 参阅法伯：《法律实用主义和宪法》，《明尼苏达法律评论》（1988年，第72卷），第1331页。我赞成法伯的意见：我们不需要"将为司法裁决提供根据的某个统一原则"（第1334页），我赞成法伯针对德沃金攻击实用主义所作的批评（第1343—1349页）。但是我认为，当他说"有原则的实用主义绝不是一种矛盾的修辞法"时（第1337页）以及当他反对约翰·哈特·伊利的主张"当一个多数派选择要侵犯一个有争议的根本权利时，法院没有原则的方法去决断这项权利是否应该被考虑为根本权利"（第1355页）时，法伯向对手作了太多让步。当然，假如他在这些语境中所提到的"原则的"意思可以猜想为受到一个合理论点支持的意思，那么法伯是对的，但是这不是德沃金和伊利的意思。德沃金和伊利想在原则和政策之间作出区分，那是实用主义必须给予拒绝的区分。

③ 玛格丽特·雷丁：《实用主义和女权主义》，第1710页。

是……一个好的司法意见"，但是霍姆斯的"洛克纳"异议是"过去一百年中最伟大的司法意见"。[①]我读到的那份异议是这样说的，在某种程度上，"先生们，无论你们喜不喜欢它，工会也是我们国家的组成部分。"于是，我想到"布朗案"便会说，无论你喜不喜欢，黑人孩子也是孩子；我在考虑"罗案"时便会说，无论你喜不喜欢，妇女们也必须作出艰难的决定；而且，当考虑到鲍尔斯诉哈德威克案（Bowers v. Hardwick）的判决[②]假设将来被撤销时，我便会说道，无论你喜不喜欢，同性恋者也是爹妈养的。

我会像德沃金和伊利一样关注这些裁决的"无原则的"特点，他们的关注可能是同样地浪漫而不切实际的，不过在道德上则令人震惊，裁决将由实用主义的法官来作出，他们的梦想是艾略特或海德格尔的梦想，而非爱默生或济慈的梦想。但是作为一位实用主义者，我并不认为法律理论为我们提供了抵制这些法官的某种保护——它并不能够起很大作用去阻止作出另一个"德雷德·斯科特案"的裁决。尤其是，我不知道，与那些作出"布朗案"或"罗案"裁决的法官们相比，这些法官将具有的是更多的还是更少的"正直"。我赞成格雷的如下说法："实用主义反对这样一个公理，你只能以一个更好的理论去攻击另一个理论……没有理性的上帝能够事先保证实践活动的重要领域将被一些优美的理论所主导。"[③]

---

① 理查德·波斯纳：《法律和文学》(1988 年)，第 285 页。我感谢乔治·拉瑟格勒帮助我了解到，除去罗曼司的一面，哈伦对于洛克纳案件的异议是关于人们期望司法意见看上去像什么的一个绝好例子。我还感谢他审读了本文初稿，使我不至于闹出一些大笑话来。

② 478US(1986 年)，第 186 页。

③ 格雷：《霍姆斯和法律实用主义》，第 814—815 页。

此外，我认为，一旦关于理论的这一见解得到吸收，那么实用主义的哲学力量便会完全地消失殆尽。但是，在美国理智生活中，“实用主义”远不只意味着一组有争议的关于真理、知识和理论的哲学证明。它还意味着一个不切实际的传统，从其发生来看，只有少数几位哲学教授曾经对它作出了特别重要的贡献，而一些法官、律师和法学教授仍然在对这个传统作出着重要贡献。借助于他们的判案理由、辩护状或条款，这些人进入了昂格尔称作“关于社会生活基本术语的无限制争论”之中。[1]

4.2 你能从反基础主义哲学家那里期望什么？

——对林恩·贝克的答复

林恩·贝克教授说，“作为进化的社会变化之反基础主义观念既会冲淡预言家对自己预言的信念，也会冲淡他想要去影响社会变化的动机。”[2]它或许会有如此作用。不过，假如它真的有如此作用，那么那位预言家便属于一类糟糕的预言家，属于认为他自己关于某个事物的声音要比应用他的想法而产生更重大、更权威可能后果的那一类预言家。

一类好的预言家把自己看作正好具有一个较好想法的

---

① 参阅昂格尔。

② 林恩·贝克：《就这样干吧：实用主义和渐进的社会变化》，载《弗吉尼亚法律评论》(1992年)，第78卷，第714页。

人，他在认识论上等价于那些声称找到了翻新轮胎，编制计算机程序，重新草拟公司组织报表新诀窍的人。好的预言家说，假如我们一起努力并如此这般地工作，那么我们就会产生诸如此类的结果。他们描绘着这个明朗而灿烂的未来的画面，并且书写出如何才能实现它的脚本。一旦他们完成了这些工作之后，他们除了说"让我们试一试吧！"（我喜欢的一个说法是"就这样干吧！"）以外，他们已经没有什么可以提供了。

这类预言家并不认为他们的观点具有"合法性"或者"权威"。比较糟糕的那类预言家则认为他是某个人（上帝）或某个事物（真理、理性、历史、人性、科学、哲学、法律精神、工人阶级、日耳曼的灵与肉、被压迫者的意识、女性经验、对非洲黑人文化艺术传统的自豪感、即将降临的超人、即将降临的社会主义新人）的使者。他们打着那个人的旗号或那个事物的旗号讲话。这些预言家认为自己不只是对话中的某一种声音，而且不知怎地也是比其他对话者的声音都更加响亮的某个事物的代表。他们不单独根据他们提出的变化的建议我们将会有什么样诸如此类的后果——如何让我们感到高兴，或者让至少我们的后代将为我们做出的那个变化感到高兴——来替他们的想法做辩护，而是通过参考他们正在谈论的东西的权威来替他们的想法做辩护。

贝克说我本人"终于说服人家，使他们相信，反基础主义或许只对特别的知识分子预言家才是有用的，因为他们必须把自己从哲学论战或理论论战中解脱出来。"[①]我对此完全表

---

① 林恩·贝克：《就这样干吧：实用主义和渐进的社会变化》，第717页。

示同意。我偏爱的那类预言家很少卷入这些论战之中。(如J·M·巴尔金指出的那样,在支持法律实用主义案例之清楚而简洁的陈述中,"成为一个法律实用主义者意味着从来不必说你具有某个理论。"①)更确切地说,除非他试图说服的听众迫使他那样做,他从来不会卷入那些论战。假如听众一直在叫着"什么是你的权威?""什么是你的合法性的源泉?"等等问题,那么他将不得不用什么东西来应付一下。面对那一类听众,甚至相对来说不怎么具有理智的预言家也需要有一些哲学家来保护他们,正如政治活动家需要有公民权利的律师来保护一样。实用主义正好有一位哲学家用手捂着你的耳朵小声说道:"你有权利不回答那个问题。"

在一个仍然既带有宗教原教旨主义痕迹又带有启蒙理性主义痕迹的文化中,预言家将经常地与理论家展开论战。在那样的文化中,对预言家来说,一个确实有用的办法是概念化(借用贝克的说法)"他们提倡的社会变化,使之成为一个更广大的、没有终点的演进过程的组成部分"。② 因为概念化有助于他们摆脱关于权威的问题。这样做也有助于他们把目光投向乌托邦的未来,而不是投向过去,不是投向遥远的星空,或投向

---

① J·M·巴尔金:《成为一名法律实用主义者的10个最佳理由》,载《法规解说》,第8卷,1991年,第351页。巴尔金继续指出,假如你是一名法律实用主义者,那么"你也会成为(1)一名市民共和主义者,(2)一名女权主义者,(3)一名解构主义者,(4)一名个案分析员,(5)一名批评家,(6)一名法律和经济学典范,(7)某个别的东西"(出处同上)。巴尔金在这里是对威廉·詹姆斯的呼应,詹姆斯引用了帕皮尼的一个说法,即实用主义就像是旅馆里的一条走廊,他的见解是,出于实践目的关注信念的含义提供了沟通秉性与秉性之间,学科与学科之间,哲学学派之间的差异的惟一途径。"(詹姆斯:《实用主义》,1978年,第32页。)

② 林恩·贝克:《就这样干吧:实用主义和渐进的社会变化》,载《弗吉尼亚法律评论》,第78卷,第714页。

他们自身的内心世界。它允许他们采纳威廉·詹姆斯称作"不从原初事情、原则、'范畴'、被假定的必然性来看待问题的态度，而从最后的事情、成果、后果、事实来看待问题的态度"。[1]詹姆斯说，这个态度是"实用主义方法所意指的意思"。[2]

我没有看到贝克看到的如下两个说法的矛盾。一个说法是，实用主义是"比较微小而次要的东西"，另一个说法是，预言家或许从用实用主义术语来看待他们自身中获得一些益处。[3] 诚然，但愿通过向一个人提出关于原初事情的问题，通过向他提出关于哲学的问题，通过使他把注意力从最后的事情转开去而让他从中获得一些益处。在我所梦想的彻底的反基础主义文化中，在哲学是另一个文学样式而不是对权威保障需求的一个表达的文化里，这样的请求将不会被提出。然而，在我们的文化里，经常有人提出这样的请求，预言家有时必需以某个哲学意见来应付那个请求。说他们应该把他们自己的预见概念化为一个更广大而渐进的过程的组成部分，也就等于说，他们应该能够每当必要时详细地阐明他们自己对一些最后事情的期盼。与生物进化相类似的力量，像实用主义者不得不说的大多数其他事情的类比的力量一样，基本上是否定性的和拒绝性的。它是这样一个说话方式："你除了能够肯定在陆地上缓慢爬行的动物最初是鱼以外，你无法肯定你对未来的后代有什么用处；不过你或许最终正好应该得到

---

① 詹姆斯：《实用主义》，1978年，第32页（省略了着重号）。

② 詹姆斯：《实用主义》，1978年，第32页。

③ 林恩·贝克：《就这样下吧：实用主义和渐进的社会变化》，载《弗吉尼亚法律评论》，第78卷，第713页（贝克在这里转引了理查德·罗蒂：《女权主义和实用主义》，载《密执安评论季刊》，第30卷，1990年，第231页、第238页）。

相同的感激。”

贝克正确地指出，我无法“肯定反基础主义比形而上学更有利于去实现我的……乌托邦理想”。[1] 不过，对翻新轮胎有着新窍门的妇女在到一家轮胎厂做工之前对自己的本领是心中没数的。对确认一些药物的合法化或认定色情描写为犯罪有想法的人在看到实际司法工作运作方式之前对自己的想法也是心里没数的。在我看到这样一个文化之前我对自己的看法是心中没数的：在那个文化中，关于权威和合法性的问题似乎已经没有在我们的文化中具有的那种共鸣。那就要求我尽量地活得更长寿些才能做到。

不过，我还是会一边等待一边列举杜威曾经叙述过的关于“避开原则往上走”的同一个乐观故事。[2] 我可以指出的是，在过去数百年里，对合法性的追求和对权威的引用已经持续地衰落了，而对实验的意愿则持续地增长着。我可以举出一些例子来说明，自从撤销了国家对教会的支持，公民权得到确立，适合于大众的自由主义教育得到创立以及先锋派艺术造就了一个赚钱行当等等以来，立宪民主国家的公民如何已经变得越来越不盲从，如何已经变得越来越乐意倾听各种新奇的预言，如何已经变得越来越具有想象力。这是我能够说明的惟一情况，用贝克的话来说，“对于偶然性的如此承认使

---

① 林恩·贝克：《就这样干吧：实用主义和渐进的社会变化》，第 717-718 页。

② 这是杜威在《哲学的改造》前四章中讲述的故事。参阅杜威：《哲学的改造》（1920 年），重印于《杜威中期著作集》（J·A·博伊兹顿和 B·A·沃尔什编，1988 年）。“现在，一个原则成为严肃、高尚、普遍、神圣已经不再足够。它还必须提供它的出生证明，它还必须证明它产生的确切的人类经验的条件，它还必须通过它的当前的和潜在的各种作品来证明自身。”（同上，第 106 页。）

得预言家产生了更大的效果。”[1]它几乎不是一个盖棺定论的案例，但是它不是像贝克说的“没有这样的案例”。[2]

通过表示“我们”已经准备好并愿意倾听赞成激进的社会变化的各种建议，我似乎在向我的许多批评家建议，我们这些大多居住在美国或富裕的民主国家的人已经具备了哈贝马斯称作“非失真地沟通”的能力。我似乎在建议，对今天的预言家来说，说“试一下吧，你会喜欢它的”而不说“你不会非常喜欢它的，因为你将丧失压制你现在的快乐的能力，不过你无论如何总该尝试一下”就已经足够了。我的左派批评家[3]提醒我，尽管所有进步开启了人们的想象力，但是它仍然难以支持他们听取意见的激进建议，这是因为“真理是一个权力效果”。我不断被告知，我似乎没有注意到权力的存在。

我认为，真理和权力的确是联系在一起的，而且真理和权力将总是联系在一起；我还认为，实用主义哲学家，通过自然化“真理”概念，属于最早说明这个联系是稳定持久的原因的

---

①② 林恩·贝克：《就这样干吧：实用主义和渐进的社会变化》，第711页。

③ 关于来自法律评论的左派批评的一些例子，请参阅约瑟夫·W·辛格：《在联邦印第安法律中的财产权和强制：批判的实用主义和平庸的实用主义之间的冲突》，载《加利福尼亚法律评论》，第63卷，1990年第1821页；艾伦·C·哈钦森：《三个R：解读/罗蒂/激进地》，载《哈佛法律评论》，第103卷，1989年第555页（对理查德·罗蒂的《偶然性、反讽和团结》的评论[1989年]）；约瑟夫·W·辛格：《法律人是否应该关心哲学？》，《杜克法律评论》，1989年，第1752页（同样是关于理查德·罗蒂《偶然性、反讽和团结》[1989年]的评论）。许多此类批评的要旨在乔纳森·卡勒的如下断言给出：我的反基础主义观点产生了“维护主导意识形态以及其在专业上取得成功的实践者免遭争论之仔细审查的一个办法。那个办法通过相信批评不具有反驳日常信念的力量，理论论证产生不了后果来达到。”乔纳森·卡勒：《符号的构造：批评及其制度》，1988年，第55页。

人之列。这个联系可归结为如下两个事实：第一个事实是，哪些陈述是真理的备选者，是可以合理地得到讨论的事情，取决于当时正被人们所使用的道德思考和政治思考的语汇；第二个事实是，这套语汇之所以被人们使用，是因为过去一些人在反对另一些人的（军事的、政治的、学术的等等）权力斗争中取得了胜利。假如纳粹渡过了英吉利海峡并赢得了第二次世界大战的胜利，那么不列颠人现在将用一套不同于当前他们正在使用的语汇来评价政治建议。假如罗马帝国既未曾屈服于基督教，也未曾屈服于野蛮人……；假如第十九条修正条款从来都没有被通过……；假如当时通过的是平等权利修正案……；假如武装力量从来没有取消种族隔离政策……；假如德里达在1956年而不是在20世纪60年代后期的那个特定时刻在约翰·霍普金斯大学的一次大会上宣读了他的《结构、符号和游戏》……那么我们都会有如何把这些空白填充起来的某个想法。

无论如何，在真理和权力之间如此联系的条件下，我仍然没有看到我们需要许多左派似乎认为我们需要的东西，即关于詹姆斯称作“第一类事物”的许多深刻的哲学思想。[1] 左派发现实用主义是令人失望的，他们想要一种哲学思想，它将比詹姆斯的哲学思想更“激进”，或者，它将比杜威的哲学思想更“激进”，因为它是更少“自鸣得意的”，仿佛通过消除所有过时的忧虑和偏见，一个真正强有力的哲学能够突破激进的社会变化的所有阻力。

我认为，哲学思想（也就是说，它是你不得不去研究亚里士多德、笛卡儿、洛克、康德、黑格尔、弗雷格、海德格尔、维特根斯坦等等才得以精通的那类思想，它是我们哲学教授以此为专业

① 詹姆斯：《实用主义》，1978年，第32页。

的关于真理的性质、知识的性质、道德的性质的那类讨论)与获得政治想象力没有多少联系。对我来说,每当左派变得哲学化的时候,每当它变得全神贯注于理论的时候,每当它变成像当前美国学术界那样的学院左派的时候,它似乎是一种绝望的象征,因此是一种缺乏想象力的象征。对我来说,如下幻想是神经衰弱的结果:一套新的哲学理念,对亚里士多德–维特根斯坦序列的一份新贡献,能够迅速而全盘地组织工会者、揭露阴暗面的新闻记者、积极主动的法律工作者、具有魅力的左派候选人等等尽其全力也只能极其缓慢而零星地做到的事情。

在我看来,实用主义的一个好处是,它将使得如下情况难以被伪装起来(如贝克建议我们或许会自欺欺人地做的那个样子):"与他站在一起的是'某个宏大而强大的事物'。"[①]这是因为实用主义的许多主张是纯粹否定性的和拒绝性的。在杜威的工作和詹姆斯的工作中,最具有冲击力的和最值得注意的段落是对于基础主义哲学家代价的讽刺。[②] 这两个人的

---

① 林恩·贝克:《就这样了吧:实用主义和渐进的社会变化》,第716页。(摘引自罗蒂:《女权主义和实用主义》,载《密执安季刊评论》第30期,1990年,第254页,注脚21。)

② 例如,请考虑詹姆斯对某些真理理论的讽刺处理,按照那些理论,真的观念总归是对于实在的符合或复制:"唤起我们'同意'它的实在的观念,除了仅仅因为它的断言是'无条件的'或'先验的'以外,它没有别的理由的观念,是一个让人摸不着头脑的观念。我千方百计地把自己想象为在世界上的那个惟一实在,接着想象假如我被允许去做我想要做的更多的断言……我将被大量地复制出来,或者那个心灵将把我大量地复制出来,于是从理论上讲,出于支持那个断言的其他动机(因为它们受到我们的唯理论权威的支持),我无法揣测的其他结果便随之而来。当敬仰者用一顶无底轿子来迎接一位爱尔兰人赴宴的时候,他说道,'唉,要不是出于面子的考虑,我也可以自己走路去的。'所以在这里,要是出于面子的考虑,那么我原本可以好好地保持不被人复制的。"詹姆斯:《实用主义》,1978年,第112页。

工作都不能被轻易地看作为深入政治问题的根基提供了一个有力工具，看作反对就如何促进沟通提出了某个建议。① 贝克担心，具有"支撑"效果的增加预言家自信的任何一个哲学，甚至反基础主义的哲学，都将蜕变为**权威**。我认为，它恰好难以使詹姆斯和杜威成为权威人物，它使人们难以用原教旨主义者看待《圣经》的方式，或者用马克思主义者看待他们所谓的"科学社会主义"的方式来看待实用主义。

实用主义的另一个优点是，不像解构主义，实用主义没有提供什么行话。所以，实用主义爱好者难以使自己对这样一个设想着迷：通过叙述那套行话，他们正在改变着世界。（不过，我仍然不得不承认，要是回到20世纪30年代和40年代，会有相当多的三流的社会科学家设法让自己相信，通过无休止地阐释杜威和米德，他们正在做着对民主文化有价值的工作。我还不得不承认，能够把德里达原料加工成一套论辩行话的人也能够把任何一个人的原料——甚至杜威的原料——加工成一套论辩行话。我猜想，任何一个事物都会成为真正狂热的权威派磨坊的谷子，那些人迫切需要把他们自身看作用最新理论武器全副武装起来的人。）

---

① 一些实用主义哲学家——值得一提的有杜威——恰好非常擅长于深入探讨这些问题。另一些实用主义哲学家——值得一提的有维特根斯坦——则是政治低能儿。不过杜威《新共和》的栏目仅仅从他关于真理、知识和道德的性质的观点中得到了一些独特而间接的支持而已。关于就后面这些话题的实用主义学说与对于社会正义的追求之间仅仅是偶然的关系的考虑，请参阅理查德·罗蒂：《仅仅是另一类最杰出之一》，载《伦敦图书评论》，1991年7月25日，第3版（它是一篇关于一些近期杜威文献尤其是罗伯特·韦斯特布鲁克的《约翰·杜威和美国民主》[1991年]的评论）。

那么，对于我想象为一类好的预言家的这个"我们"来说，当她说"假如我们努力尝试一下(把所有人视为姐妹兄弟，废除奴隶制度、取缔色情活动)，那么我们就会有我们希望得到的结果"的时候，他该诉诸什么呢？在"有权力改变事情的我们"和"把有权力者和无权力者全部包括进来的我们"之间是否存在着某些模糊之处呢？我对"我们"所作的这种令人振奋而乐观的"自由主义"使用是否模糊了这个差异呢？

它的确模糊了那个差异，不过到后来，随着尼采喜欢称作"奴隶道德"的东西的流行，随着公民权的扩张，随着教育的普及，这个差异变得更加模糊了起来，至少是更有用地被模糊了起来。相对有权力一方的修辞学已经不得不设法考虑必需运用说服而非武力施加于相对没有权力的一方。最后，立宪民主的施行——由乔治·布什总统喜欢称作"利益集团"带来的压力——迫使人们停止赤裸裸地诉诸性别主义和种族主义，迫使他们提出一些呼吁把自己伪装起来。一些有权有势的人真心诚意地相信的许多事情——比如，每当他们需要支撑其自信时，男子有权殴打女子——他们已经再也不能在公共场合说了，并且他们已经很少会承认自己就是这样的人了。在这个方向上，我们显然还有一条漫长的路要走，但是，除了"即使我们现在还没有的情况下，'我们'也说自己已经具备了某种美德"那些托词以外，我没有看到其他更好的政治修辞学。那些托词和修辞学正是"我们"建构起来的又新又好的托词和修辞学。因为人们在公共场合不能说的事情终于变成了他们甚至在私下也不能说的程度，再往后，他们便无法相信他们原来真心诚意地相信的事情了。

基础主义者认为，在最近几个世纪里，情况一直都在变得

好起来，因为始终存在着一股非我们自身的力量在发挥着正当的作用。反基础主义者则认为，它只是有点运气而已，这个趋势要想继续下去，就需要更多的运气和更多的工作。只要它继续着，那么"我们将喜欢它"的修辞学通常会起作用。因为这个修辞学对有权力者说道："你以为你不喜欢它，不过你的更善良的自我——有时含糊地使你为你习以为常的一些事情感到羞愧的自我——将喜欢它。"基础主义者认为，这个更善良的自我一直是已经深深地掩埋在那里的某个事物，它在深度上达到了**真理**的水平，在那个水平上，**真理**的确不受**权力**的干扰而影响着那个自我的事务。反基础主义者则认为，这种自我正是通过伪装它好像已经存在着的方式被造就出来的。它是家长们通过无中生有地说些像"你并不想要真的伤害苏希，是不是？""你并不真的想要长大成为一根柴杆儿，是不是？"之类的话而创造了一个良知（福柯称之为"一个主体"）的那个方式。而在某些政治情景里，人们会说些诸如"美国并不真正是为了拯救村民而把村庄给予毁了的那类国家，是不是？"之类的话。

我们反基础主义者并不希望用非社会建构取代社会建构：我们只是想要用我们的社会建构取代他们的社会建构。构成美国当代学院左派之特征的斯坦利·费什称作反基础主义的"理论希望"——那种希望导致他们希望获得比实用主义能够提供的更多的更疯狂的哲学音乐和更烈性的哲学药物——是这样一种希望，因为他们现在知道了这样一个**反基础主义真理**："真理是一个权力的效果"，所以他们自己便已经变得更加强有力了。他们似乎认为，他们已经不知怎样变成了他们自己的规则的例外——即他们已经透过**表象**（社会建

构)看到了**实在**(一个既非我们的社会建构也非某坏蛋的社会建构的东西)。以这种方式进行思考的人正处于变成二流的拙劣的预言家的危险之中。

假如我们实用主义者能够对当前的文化情景有什么价值,那是因为我们为世人对权威抱着不断更新的希望提出了一些明智的讽刺。它似乎不是你有权利希望从我们反基础主义哲学教授那里获得的全部,但它是你即将获得的惟一有用的东西。只要你认为"哲学"是具有内在拯救力量的事物的名称,或者是具有立竿见影的速效功能的事物的名称,那么你将发现实用主义是令人失望的。

4.3 实用主义和法律

——对戴维·卢班的回应

波斯纳法官的《实用主义的审判》[1]给人以耳目一新之感。它剪断了关于"法律的性质"和"法律与政治的关系"大量令人疲惫而不得要领的讨论。它认真探讨了这样一个问题:在一个特定的州,在一个特定时间,上诉法院法官应该如何开展他们的工作?它不仅对那个问题清晰地给出了一个特殊答案,而且给出了处于像波斯纳法官位置上的人必定具备的正确的判断力的答案。波斯纳帮助你了解到法官务必关心的是哪一类事情,他们体验到的是哪一种自我怀疑。

---

① 理查德·波斯纳:《实用主义的审判》,《卡多佐法律评论》(1996年),第18卷,第1页。

他对——在特定的某些特殊的美国条件下——法官制定法规必要性的坦率见解既令人振奋又非同寻常。他的如下断言和提示同样地透彻明了：假如法官对某些情况无动于衷，那么他们就应该受到谴责；最后，每一个社会都务必信赖其富于智慧的前辈。

不过，当读过波斯纳之后，假如你但愿有更多像他那样的法官，你或许仍然会（像我一样）赞成托马斯·格雷的如下见解：这些称心如意的法官从来没有必要考虑实用主义哲学家对形而上学和认识论基础主义的批判，他们可以一直保持对这一批判的轻率无知。[①] 虽然波斯纳本人读过实用主义哲学家和非实用主义哲学家的大量著述，然而将赞同波斯纳论文中讨论的每一件事情的另一位法官或许对哲学所知甚少，少到对诸如下面的问题都提不出任何观点来：

（1）真信念应该被思考为：

（a）现实的精确再现。

（b）有用的行动规则。

（2）现实：

（a）具有我们必须千方百计地给予发现的某个固有本质。

（b）在其被选择出来以增强各种人类需要和利益的意义上，关于现实的所有可能描述都是相等地关联的和非固有的。

（3.1）形而上学和认识论传统问题是：

---

① 托马斯·C·格雷：《独立式的法律实用主义》，《卡多佐法律评论》（1996年），第18卷，第21页。

(a) 任何一个有反省能力的心灵无法避免地遭遇的。

(b) 它们只产生于某种社会文化背景之中。

(3.2) 我们应该千方百计地:

(a) 解决形而上学和认识论问题。

(b) 通过改变我们自己的社会文化背景,清除形而上学和认识论问题。

(4) 我们思考,因为

(a) (如戴维·卢班提出的那样)"无论真理有没有回报,在对真理作全神贯注的、默然而主动的沉思中"[1],我们获得了快乐。

(b) 为了解决问题。

格雷正确地指出:假使其他情况都相同,那么这位哲学无知者仍然可能正是如波斯纳一般优秀的法官。我们要求我们的法官博览群书——成为有教养的男人和女人——但是假如一个法官不会读小说,另一个法官不会读经济学,还有一个法官不会读形而上学和认识论,那也无关紧要。纵使一个人有这样那样的盲点,但他或她仍然可以是一个有教养的人。许多实用政治思想家和代理人似乎已经发现形而上学和认识论是极其荒谬的东西。托马斯·杰斐逊公开承认自己尽管作了多次努力,但就是无法读懂柏拉图。虽然他吸收了他们的政治著作中的思想,但是他对休谟和洛克的认识论著作也表现不出任何兴趣。有些人就是对付不了形而上学或认识论(甚

[1] 戴维·卢班:《法律实用主义的实用是指什么?》,《卡多佐法律评论》(1996年),第18卷,第43页。

至元伦理学)，但是这并不妨碍他们成功地发挥其社会政治作用

那些喜欢读哲学但是具有不良哲学趣味的法官将会怎样呢？假如这位法官对上面列出的每一道问题都以"a"作答，那么他对这些错误答案的信奉将表明他尚未准备好去接受波斯纳关于他应该如何从事其工作的描述吗？我无法明白为什么会如此。这样一位法官或许完全赞成波斯纳关于我们国家需要从其上诉法院获得什么的考虑，尽管他也完全同意约翰·塞尔提出的要提防库恩、德里达和罗蒂的恶劣影响的警告。[1]假如波斯纳用一个类似"整体论者"而不用"实用主义者"这样的术语来与"实证主义者"进行比较，那么他的同事或许决不会怀疑波斯纳将——或如我天真地想象那样——对所有上述试题以"b"作答。

假定他发现自己不赞同波斯纳对所有认识论、形而上学、元伦理学和元哲学问题的见解。我猜想，比如他发现波斯纳是一位无神论者(而他自幼就是天主教徒，他从来没有对此信仰产生过怀疑，尽管他认为现任教皇是个老顽固)，但是，一旦他从这一最初的震惊中恢复过来，上述分歧对他和波斯纳在法院一起共事不会有多大妨碍。很少有杰斐逊的同时代人能够料想到如下情景：某一天你将看到一些无神论法学家和另一些具有虔诚信仰的法学家围坐在同一张桌子旁，心平气和而富有成果地就同性恋婚姻法律屏障的合宪法性展开争论。不过，有关当前美国诸多出色事情中的一件便是这样的争论

① 参阅约翰·塞尔：《合理性和实在论：什么处于危难之中》，Daedelus(1992年)，第22卷，第55—84页。

始终都在发生着。格雷论文的结论性一节有助于我们了解，这是如何可能的。

像格雷一样，我难以"理解……罗蒂的形而上学[①]反实在论(或换作普特南的'内在实在论')如何被设想为有助于对付实用主义者说哲学家将有所作为的那些'真实的人类问题'"。[②] 但是，如格雷接着指出的那样，并非所有的实用主义哲学教授都将把他们的时间全都花在真实的人类问题上。我们中的有些人将在这方面被分配着做一些兼职工作，如塞尔。[③] 我们将通过提炼那些仍然有待于提高的更复杂的和技术性更强的有关赞成"b"反对"a"的证明来实施这项计划。塞尔与我们的关系相似于拉青格红衣主教与汉斯·金以及他的同伴的关系。金希望他的教会将在神学方面花更少的时间，而在真实的人类问题上花更多的时间，并且希望将来只需要更少的拉青格们。但是作为一个训练有素的神学家，他通过做一些清静无为的工作——他甚至同时预见到了事物的最终废弃——来发挥其有用的作用。

戴维·卢班和我在有关废弃的问题上存在着分歧。他倾向于对上面的问题(3)作出"a"的回答，尽管他无疑地增加了一些限定条件。卢班看到了从法学向哲学延伸的一个自然争论次序。在苏格拉底意义上，为了证明道德上至关重要的裁决的正当性，他把形而上学和认识论争端不是看作可以自由

---

① 我愿意卢班称我为"后哲学的实用主义者"，而不愿意格雷说我持着有一个形而上学的观点。不过我能够理会格雷的意思。

② 格雷：《独立式的法律实用主义》，第32页。

③ 参阅塞尔上面的论文，以及我的答复，《约翰·塞尔论实在论和相对主义》，载我的《真理和进步》。

选择的争端，而是看作一旦有人逼迫之后不可避免的争端。例如，他说道：

联邦最高法院的“人格的神圣不可侵犯性”[法院用来裁决有关自证其罪权利案件的短语]最好被理解为关注宗教法庭的不朽灵魂的一个世俗对应物。它是一个哲学概念，我们难以看到法律的证明如何能够脱离支持人格是神圣不可侵犯的结论的哲学证明而自行成立。①

我赞成这个短语表示着不朽灵魂的一个世俗对应物，但我不敢保证我知道卢班记得的哲学证明。例如，我认为康德把这种神圣不可侵犯性用作一个前提，而非用作推导出来的一个结论。从更一般意义上讲，我认为启蒙运动思想家会说人类灵魂的不朽性质必需给予证明，但是人类存在的尊严不需给予证明。以前人们曾经从神学前提推导出道德直观，现在我们可以使道德直观脱离神学前提，不过要是我们缺少宗教教养，我们或许不会有那些直观。我们可能认定这些直观真理是自明的。

假定，当被问到它为什么认定人的人格是神圣不可侵犯的时候，联邦最高法院回答说，这个原则体现在绝大多数美国人的信念中，它对于我们的道德传统和法律传统是至关重要的，并且联邦最高法院因为它将涉及的一些前提而不会去深究在它背后隐藏的含义。这将类似于罗尔斯提出的一个动议，当他说他的正义观是“政治的而非形而上学的”②的时候，以及当他对哈贝马斯作出如下回应的时候，罗尔斯提出了那个动议：

---

① 卢班：《法律实用主义的实用是指什么？》，第 64 页。

② 参阅约翰·罗尔斯：《作为公平的正义：政治学的而非形而上学的》，载《哲学和公共事务》(1955 年)，第 14 卷，第 225 页。

作为公平的正义是实质性的……在如下意义上它源自于且属于自由主义思想传统和较大的民主社会政治文化共同体。它后来没有成为适当地正式的和真正地普遍的，并由此成为（如哈贝马斯有时说的那样）由交往行为理论确立的准先验前提的组成部分。[1]

假定在回应寻求哲学支持的呼吁时，联邦最高法院简单地引用了这一段话以及罗尔斯著作中的相似段落。假定它只是说：我们并不具有一个哲学证明，我们只是诉诸美国人的常识。那么这将使美国法律制度成为卢班称作“利用了犬儒哲学影响力的一个尚武制度”吗？[2] 假如法院引用且通过引用让人相信罗尔斯的那些部分提供了卢班称作的“哈特和罗尔斯的公平证明”[3]，那么它就不再是这样一个制度了吗？在间接地诉诸由公平证明的前提作出的直观与直接地诉诸常识和传统之间的差异真的那么重要吗？诉诸常识和传统与诉诸准先验之间的差异，罗尔斯和哈贝马斯（其交往行为理论是形而上学和认识论的代用品）之间的差异真的事关重大吗？

我并不认为它是那么一回事，但卢班明确表示了异议。我不知该如何来论证这一点。我暂且看一看格雷在其论文结论性一节对卢班在论文结尾提出的修辞问题“要是没有了第一哲学、形而上学、元伦理学和认识论，法律实用主义

---

① 约翰·罗尔斯：《对哈贝马斯的答复》，载《哲学杂志》(1995年)，第92卷，第179页。

② 卢班：《法律实用主义的实用是指什么？》，第65页。

③ 我并不完全肯定卢班在这里记得的论证，但是我认为在哈特或罗尔斯那里难以找到以“人格和人的尊严的形而上学观念”替某物奠定基础的尝试。

如何能够站得住脚呢？”[①]所作出的回答。格雷和他的福音派朋友设法发现某个共同点，那个共同点使他们能够像具有波斯纳作风的法官那样地一起共事，因此，格雷对共同点的考虑在我看来是貌似合理的。

我能对格雷所做工作略作补充的是，卢班和格雷所牢记的那类宗教徒——诉诸《圣经》的宗教徒受到了卢班称作“大量直截了当地是哲学的信念”[②]的支持——是极为少见的。即使托马斯主义者也未曾尝试从孤立无援的自然理性论证包括《利未记》在内的神圣教规，更不用说论证《圣经》第18章第22节对虽然遵守所有其他神圣戒律（如穿戴准则）但心怀鬼胎之徒应当给予严惩了。克尔恺郭尔主义者、蒂利希主义者以及绝大多数电视传道听众，即使相信上帝是实在的，都不会梦想尝试给出这样的证明。他们是有信仰的，但是他们并不认为他们必须回答苏格拉底的问题（他们也不必回答优锡费罗的问题）。格雷/卢班式的哲学迷恋者是个无害的幻想家，也是一个原教旨主义者，不过这样的人已经是凤毛麟角，可遇而不可求了。

让我用几句更概括的话对哲学和文化其余部分的关系作一番总结。卢班提出了可供选择的三个哲学概念：理智卫生学，“以表达、分析以及最终以解决问题为目标的严格科学（Strengere Wissenschaft）”[③]，以及阿伦特类似于海德格尔的观点：“哲学既不以解决问题为目标，也不以取得进步为目标”。[④] 卢班把第三个观点比作威尔弗里德·塞拉斯的哲学

---

①② 卢班：《法律实用主义的实用是指什么？》，第73页。

③ 同上书，第51页。

④ 同上书，第52页。

定义："在这个术语最广的可能意义上，诸事物如何在这个术语的最广意义之中结合到一起。"[①]

我喜欢第四个概念，它也体现在塞拉斯的定义中。我的概念既不需要"哲学并非旨在取得进步"，也不需要阿伦特的建议："哲学的目标不在于增长知识，而在于企图领悟哲学家正在思考的某个事物的意义"。[②]

对意义的如此强调与如下见解——最近斯坦利·卡维尔、托马斯·内格尔和巴里·斯特劳德等人持着这一见解——具有密切联系：最深刻、最重要的哲学问题自发地达至人的心灵，而独立于那个心灵的社会历史条件。[③] 它也与卢班的如下断言相一致：

哲学问题……产生于我们在日常生活中使用的某个区分，例如，故意行为和非故意行为的区分，正当信念和非正当信念的区分。一个哲学问题之所以产生，是因为自然的证明表明，这种区分是似是而非的或令人费解的。[④]

与引诱人们对上面的问题(3)作出"a"回答的这个观点相比，杜威的观点是：

---

① 卢班：《法律实用主义的实用是指什么？》，第52-53页(引自塞拉斯：《科学、知觉和现实》[1963年]，第1卷)。

② 卢班：《法律实用主义的实用是指什么？》，第52页。

③ 在其冗长、复杂但仍值得一读的论文《质疑新实用主义》中，卢班引用了内格尔的无哲学的观点以表示赞成，该文重印于戴维·卢班：《法律现代主义》(1994年)，第132页。他还在那篇论文中主张：通过把他作为他们中的一员来处理，"新实用主义极大地误解了维特根斯坦"(第131页)。卢班言之有理。维特根斯坦的确厌恶地从如下认识中撤退了出去，他当时的一些说法听起来像是实用主义者。尼采也是如此。问题在于，这些人具有的类似于实用主义的见解，或者他们对遭遇 Trattenbachers 最后一刻的害怕，是最值得我们关注的。

④ 卢班：《法律实用主义的实用是指什么？》，第54页。

假如人们承认，在处理终极实在伪装之下的哲学始终与体现在社会传统中的以往价值观念纠缠在一起，它产生于各种社会目的的不可调和，产生于继承下来的制度和与其无法兼容的当时各种趋势的冲突，那么人们将看到，未来哲学的任务在于澄清人们对其所处时代的社会冲突和道德冲突所持的各种观念。①

杜威所倡导的这种澄清观念的工作与阿伦特"企图理解哲学家正在思考的任何事物的意义"②不是同一回事。阿伦特认为，他和苏格拉底都在思考着许多相同的问题，比如正义。对杜威来说，我们和苏格拉底无法真正地思考许多相同的问题，因为我们正试图解决的问题是如此地不同。我们生活在不同的时代，相信许多不同的东西，对事物与事物的相关性有着不同的理解。虽然那时的正义和现在的正义存在着一些抽象的相似性，但是这些相似性既无益于系统地阐明当前的问题，也无益于解决当前的问题。（从类比上讲，虽然在德谟克利特的原子和玻尔的原子之间存在着一些相似性，但是存在着一层明显的含义：这两位科学家谈论的不是相同的事情。）

我认为，杜威对哲学的描述与塞拉斯对哲学的描述可以通过如下说法综合起来：哲学家想给予结合起来的"事情"始终处于变化之中。哲学是有进步的，并且仍将取得进步，至少假如人们承认杜威的见解，那么在最近几个世纪里，我们已经

---

① 约翰·杜威：《哲学的改造》，《杜威中期著作集》（1982年），第XI卷，第94页。我详细阐述了杜威的这个定义，并且为他谈到的冲突举了几个例子，参阅罗蒂：《哲学和未来》，载《罗蒂和实用主义》（1994年），第197—205页。

② 参阅卢班：《法律实用主义的实用是指什么？》，第52页。

取得并仍然正在取得道德、政治和社会的许多进步。由于哲学进步是站在后一类进步之肩上取得的，我们哲学家今天已经没有一门严格的知识，但是我们正在尝试给予结合起来的事物与苏格拉底讨论过的事物相比要大得多，好得多。

在更复杂的意义上，它们是更大的。在我们生活在一个更加美好的时代的意义上它们是更好的：在我们的时代，"找到使我们自身臣服的权威"的观念逐渐地被"在我们中间达成了协议"的观念所取代。苏格拉底，至少柏拉图《理想国》中的那个苏格拉底，想要一个不可动摇的中心点，某个类似于指路的明星那样永远固定，那样亘古不变的东西。圣·托马斯和路德也有这样的想法，启蒙运动时期的思想家也是如此，他们提出了关于"理性"、"科学"和"自然"的许多概念。

与这些思想先驱相比，我们最好抛弃这些想法，因为我们对这些星星开始闪烁、继而渐弱的方式和原因已经有了大量历史知识，这些知识使我们想要去了解我们是否可以没有这些星星而安然无恙。现代哲学从哈贝马斯称作"以主体为中心的理性"向他称作"交往理性"的转向——杜威最出色地体现了的一个变化——在于承认哲学问题的历史偶然性，承认社会政治词汇和制度的历史偶然性。那个转变是反叛权威的最新版本，那种反叛最初在宗教改革中然后在启蒙运动中得到了表现。

对杜威主义者来说，"权威"的整个观念是值得怀疑的。假如我们喜欢，我们仍然可以说，美国法律制度具有一个合法权威。我们有义务服从我们国家的法律。但是我们既不应该不切实际，也不应该死抠条文。杜威愿意绕过"权威"、"合法

性”和“义务”这些话题而不愿意绕过“应用智力”和“民主”的话题。他希望我们停止使用康德使之在哲学家中间流行起来的法律语汇，他希望我们开始使用来自小镇会议的隐喻，而非来自法庭的隐喻。他希望政治学和哲学的第一个问题不是“什么是合法的?”或“什么是权威的?”，而是“我们能够达成什么协议?”这是杜威思想的组成部分。罗尔斯——尤其在其晚期论著中——吸收了它并且将它发扬光大。

波斯纳关于美国法官职责的见解——关于他们能够在现在和未来之间来回穿梭并尝试从我们的国民历史来形成一个道德统一体的见解——非常符合杜威的思维方式。我认为，波斯纳的见解与有兴趣了解美国法院尤其是最高联邦法院将做的事情的绝大多数美国人——至少那些为联邦最高法院就“布朗诉美国教育部”[①]一案作出的裁决而高兴的那些美国人——的见解也没有很大不同。由于那些人相信，民权运动，由“布朗案”发动的运动，是我们的国民自尊的一次伟大促进，也是我们具有不断取得道德进步能力的又一个得到确定的实例，所以如下思想已经不再令人可怕：法院不仅应用规则，而且制定规则。杜威的如下建议也不再可怕：在“布朗案”以及在其他类似案件的裁决中，试图适当地标出什么地方找到了并应用了旧法，什么地方旧法被停止使用，并且开始制作新法，这些努力是在浪费时间。

卢班怀念某些永恒不变的支撑点，怀念他在谈论真理时假定的执着地默想真理的人拥有的权威。卢班使用着与康德相同的语言，康德认为只有固定的永恒的事物才令心灵产生

① 347US(1954年)，第483页。

敬畏之感(即"遥望浩瀚灿烂的星空,道德律令在我心中"[1])。他担心,要是没有对固定的永恒的权威的敬重,我们将变成特莱登堡人:"拿走柏拉图,接着你拿走欧几里得。拿走欧几里得,你便发现自己落入了特莱登堡的圈套。要么雅典,要么特莱登堡:不存在第三条道路。"[2]这在我看来似乎恰恰是错误的。长期以来,我们一直在发明取代雅典人和特莱登堡的不同出路。

通过对惊人的发展保留与我们的道德制度和民族传统和谐一致的政治反应,尽其所能地保持美国完整性的波斯纳描写过的那些先贤是令人崇敬的,他们也应该得到世人的崇敬。由于我们的总统、政党和立法者变得日益腐败和浮夸,我们只得转向司法系统,把它作为我们仍然能够心存一份敬畏之情的惟一政治制度。这份敬畏之情不是针对法律之类似于欧几里得法则那样的永恒不变性而发的。它是对体面的人们围坐在圆桌旁,就各种事情进行商讨,以达成一个合理共识的能力的尊敬。

---

① 参阅康德《实践理性批判》"结论"的第一句话,诺曼·肯普·史密斯译(1929年)。

② 卢班:《质疑新实用主义》,第129页。



实用主义和女权主义

5.1　女权主义、意识形态和解构

——一个实用主义者的观点

大部分知识分子喜欢设法参与弱者反对强者的斗争。为此，他们希望他们的特殊天赋和能力能与那个斗争发生某些关联。为了表述这个希望，在最近几十年里最频繁地被人使用的一个语词是“意识形态批判”。擅长于区分、重新描述、创新语境化的哲学家、文艺评论家、法学家、历史学家等等通过“揭示”或者“非神秘化”当前社会实践来施展这些才华。

但是，揭露或非神秘化现存实践的最有效途径好像是在于提出一个替代性实践，而不在于批判当前的实践。在政治学中，如在科学中的库恩理论-变化模式一样，旧范式范围内的反常能够无限地积累起来，却没有为批评提供许多基础，直到某个新的自由抉择的提出。对旧范式的“内在”批评是相对无效的。在更特殊的意义上，对弱者受到压迫的某个给定例

子——作为"某个必然的恶"(关于"某个无关紧要的反常"的政治等价物)——的当前描述进行批判的最有效途径是,通过解释一个特定制度的变化将如何消灭反常,它正好说明了它实际上不是必然的理由。那意味着草拟出某个可以选择的将来,并且制订出使我们从现在走向未来的某个政治行动方案。

在《德意志意识形态》一书中,当他们因为费尔巴哈把"语词'共产主义者'——它在现实世界意味着成为一个明确的革命党的追随者——改造成为仅仅是一个范畴"[①]而批判他的时候,马克思和恩格斯提出了这个见解。他们相信,他们对德国哲学传统的批评是用现实代替幻想,用科学代替虚构。这一确信被如下事实大大地强化了:他们具有一个革命党和一个计划,他们有某个具体的设想,他们将为某些当前的恶(如收入差异,失业)不是必然的恶的论断提供经验证明。

最近,在富裕的民主国家里,最接受我们左派知识分子具有此类政党和计划的是女权主义运动。但是,从其政治立场来看,女权主义好像是一个改良运动而不是一个革命运动。其政治目标是相当具体的,并且只要给予正视便不难以达到;这些目标呼吁赞成普及公平的道德直觉力。因此,现代女权主义政治学更类似于18世纪的废奴理论,而不类似于19世纪的共产主义。由于在19世纪人们极其难以正视没有私人所有权之类的事情,相比之下,在18世纪和19世纪初期,如下情况则要容易得多:正视没有奴隶的世界,把奴隶制度看作

① 罗伯特·塔克:《马克思恩格斯读物》,第2版,纽约:诺顿出版社,1978年,第167页。

仅仅是一个野蛮时代的遗迹，即道德上违背了人们广泛共享的直觉力。与此类似，如下情况相对要容易些：正视同工同酬的世界，正视男女平等地分担家庭责任，以及正视许多女子与男人平等分享权力地位，把现在的不平等视为是对于人们广泛共享的关于权利和公正之直觉的违反。如果说它与19世纪共产主义有什么类似之处的话，那么就在于，女权主义不仅仅是一些特定的改革。

女权主义者正处于这样的境况之中：像马克思和恩格斯一样，他们怀疑零碎的改革将触及不到一个根本的也是不需要的恶。结果是很多关于哲学革命——意识革命——的讨论；不过，这些革命都没有达到去反映马克思和恩格斯将认为是"物质层次"的事物。这样，人们容易想象到，马克思和恩格斯用来取笑黑格尔、费尔巴哈或鲍威尔的那些话同样适合于当代女权主义理论。他们会说，女权主义理论家把"女权主义者"变成了"仅仅是一个范畴"；只要那个术语不表示"明确的革命党的追随者"，他们便不再希望别的事了。

这些考虑使人们去质问女权主义者是否能够不求诸在《德意志意识形态》中展开的"物质"和"意识"之间的区分而保留"意识形态批判"的观念。关于"意识形态"这个术语的多义性，存在着大量令人沮丧的文献资料，特里·伊格尔顿的《意识形态》第一章就是一个最新的例子。[①] 伊格尔顿拒绝接受

---

① 有关马克思主义者使用"意识形态"一词的简要说明，请参阅丹尼尔·贝尔：《意识形态的误读：马克思著作中观念的社会决定》，载《贝克莱社会学杂志》，第35卷，(1990年，第1—54页)。这篇文章有助于澄清，马克思本来应该发现"马克思主义意识形态"是应予反对的原因，以及马克思对"意识形态"的使用难以分离于他把自己的思想规定为"科学思想"的途径。

如下普通建议，这个术语已经变得如此麻烦，不值得给它下一个如下的定义："专指通过歪曲和掩饰来帮助统治集团或阶级的利益合法化的理念和信念。"作为一个取代，他提出了"错误的或骗人的信念"，那些信念"不是产生于某个主导阶级的利益，而是产生于整个社会的物质结构"。①后一种表述混合了对于《德意志意志形态》来说是至关重要的物质和非物质(material/non-material)的对照。但是，女权主义者难以挪用这个对照，因为那个对照从对于"物质变化"的说明获得的具体实用性涉及到马克思关于生产机制组织变化的末世论(eschatological)历史。那个历史基本上与男子对女子的压迫无关。②

不过，如果我们抛弃物质和意识的区别，如果我们返回到我从伊格尔顿引用的"意识形态"两个定义中的第一个意义上来，那么我们便会与由大多数当代女权主义知识分子所持的关于真理、知识和客观性的哲学观点发生冲突，他们希望能够在批判男权主义意识形态方面施展其聪明才智。由于"扭曲"事先预设了一个再现的媒介，那个媒介强加在调查之中的我们和客体之间，因此"扭曲"产生了一个表象，那个表象

---

① 伊格尔顿：《意识形态》，1991年，第30页。我在伊格尔顿依次列举的更完整更精细的系列区别中引用了第5个和第6个区分。关于这本书的进一步讨论，参阅罗蒂：《我们反表象论者》，载《激进哲学》，第60卷，1992年，40—42页。

② 如凯瑟琳·麦金农说的那样，男女关系史（不像性史——"使历史学家感受到性感的事物的历史"）是平淡无奇的。"处于所有这些小山和峡谷，潮汐和细流下面的都是这样一个基岩、这样一股潮流：阳刚居于上，阴柔处于下。"（麦金农，1991年，第6页）。那个阴柔之声像一个单调的男低音那样已经唱了数个世纪（且人们通常充耳不闻），那是和着女人节拍的男人的声音。戏剧性的谱管弦乐似乎仍然是不可能的。

并不符合于客体的实在。这种表象论既不吻合于实用主义者的如下主张：真理既不与实在的内在性质相符合，也不吻合于解构主义者对于德里达叫做"在场的形而上学"的拒斥。[①]实用主义者和解构主义者都赞成，每一事物都是一个社会建构，试图区分"自然之物"和"仅仅是文化之物"是没有意义的。他们同意，问题在于，哪个社会建构应该给予抛弃，哪个社会建构应该得到保留。并且，在就谁来建构和建构什么的问题开展斗争的过程中，诉诸"事物实际存在的方式"是没有意义的。这两个哲学流派都赞成伊格尔顿的如下说法："如果不存在不受权力束缚的价值和信念，那么'意识形态'这个术语恐怕就要消亡了"。[②]但是，与伊格尔顿不同，这两个哲学流派都发现这是怀疑"意识形态"概念效用的一个理由（至少假如它被假定为不仅仅意指"一套不良理念"的时候）。

贯穿于整个《德意志意志形态》，在马克思主义科学和仅仅哲学幻想之间的区别是断言已经达到德里达叫做"越出游戏所能达到边界的充分在场"的一个绝好例子。[③]作为一名优秀的马克思主义者，伊格尔顿不得不回应德里达标准右翼的

---

① 在为墨菲的《实用主义：从皮尔斯到戴维森》（1990年）撰写的"序言"里以及在本人的《客观性、相对主义和真理》（剑桥和纽约：剑桥大学出版社，1992年）"序言"里，我把实用主义考虑为一种反表象论。我对提供实用主义的说明，关于戴维森反表象论和德里达反形而上学的呼应关系，请参阅萨缪尔·惠勒：《法国解释的不确定性：德里达和戴维森》，载《真理和解释：唐纳·戴维森哲学面面观》（牛津：布莱克威尔出版社，1986年，第477--494页）。

② 伊格尔顿：《意识形态》，1991年，第7页。

③ 德里达：《书写和差异》，芝加哥：芝加哥大学出版社，1978年，第279页。

批评，于是他说道："'客体是完全内在于把它们建构起来的话语的'这个论题产生了这样一个棘手的问题，'我们如何能够判断某个话语已经有效地建构了它的客体？'"并且他接着问道："假如使得我的社会解释有效的东西是它们服务的政治目的，那么我如何使得那些目的有效呢？"[1]如果你不相信外在于话语的客体，如果你不相信客体能够被那些话语精确地或不精确地、科学地或仅仅幻想地再现，那么你就无法谈论"扭曲的沟通"或"扭曲的理念"。

因此，得有某个东西被给予。希望批评男权主义意识形态并且用解构来成为的女权主义知识分子必须：

第一，把"意识形态"当作具有新含义的事物来考虑；

第二，使解构与反表象论相分离，分离于对"我们能够回答如下问题：'我们是否有效地建构了客体（例如，相对于与女权主义的愿望有用的客体）？'"的否认；

第三，断定"她们对男权主义社会实践的批评是'科学的'还是'在哲学上站得住脚的'？"问题，就像讨论"男权主义是否'歪曲了'某些事情？"的问题一样，都没有击中要害。

最好的选项是最后一个。第一个选项是不值得的，而我认为第二个选项根本就做不到。我认为如下情况是不幸的：一些认同解构的人千方百计地重建马克思主义的物质和意识的区别，如当德·曼这样说的时候就是如此："把指示者的物

① 伊格尔顿：《意识形态》，1991年，第205页。

质性和它所指事物的物质性混淆起来是不幸的"，它进而把"意识形态"定义为"语言学现实和自然现实的混淆，指称和现象的混淆"。[①]去反驳文学理论或解构是"不顾社会现实和历史现实"的谴责的一个办法是坚持把"话语对客体的建构"贯彻到底，并且坚持"尊重实在"（社会实在、历史实在、天体物理学实在或其他任何种类的实在）就是尊重以往的语言，尊重关于什么事物正在"真实地"发生的以往的描述方式。[②]这样的尊重有时是好事。有时则不是好事。它依赖于你想得到什么。

女权主义者想要改变社会，所以，她们不能过于尊重对社会制度的以往描述。对女权主义来说，有关解构效用的最有趣问题是，一旦尼采、杜威、德里达等人使我们确信，就任何一个给定的男权主义实践或描述而言，不存在任何"自然的"、"科学的"或者"客观的"东西，所有的客体（中微子、椅子、女子、男人、文学理论、女权主义）都是社会建构，那么，是否存在着某个进一步的坚持：解构能够作出决定，哪些建构物将得到保留，哪些建构物将被取代，或者找到取代后者的替代物。我怀疑存在着这样的坚持。

人们经常说，解构提供了这样一些"工具"，它们使女权主义者能够去证明，如巴巴拉·约翰逊指出的那样，"实体与实体（散文与诗歌、男人与女人、文学与理论、有罪和无罪）之间的差异被证明是建立在对实体内部之间差异的抑制基础之上

---

① 德·曼，1986年，第11页。

② 华莱士·史蒂文斯说过，想象是逼迫现实的心灵。德里达和杜威都帮助我们看到，这种考虑是逼迫过去的想象。

的，是建立在一个实体区分于自身的各种途径之上的"。[1]在我看来，如下问题是没有多少意义的：有没有这些差异(它们是否深藏于实体内部，有待于解构的挖掘者把它们带到光天化日之下)，或者它们是否只存在于女权主义者完成了把这个实体改造成为比较接近于其内心欲望之后的实体之中。诚然，在我看来，后尼采主义者(实用主义者和解构主义者)共同具有的反形而上学论战的一个重要组成部分是主张，在发现和发明之间的这个区别是没有什么意思的。所以，我不知道如下说法是出于什么政治目的，如同约翰逊说的那样："差异在如下意义上是一个工作形式，它所起的作用超越了任何一个主体的控制。"[2]我们不管上帝究竟有没有发布命令，"总生产力"有没有辩证地展开，或者差异性有没有起作用，是否超出了我们当中任何一个人的控制。我们关心的问题是，我们能做什么工作说服人们使他们以不同于过去的方式去行动。关于"在终极意义上，是什么深藏不露的东西决定着人们愿意或不愿意改变他们的行动方式"的问题是女权主义者能够安全地疏忽的那种形而上学的话题。

概括起来说，哲学有益于解放我们的想象力，这是它能够带来的所有政治好处。因为当前的想象力越是无拘无束，那么未来的社会实践越有可能不同于以往的社会实践。正如马克思和凯恩斯对货币的处理，基督徒和克尔恺郭尔对爱的处理，多少解放了我们的想象力一样，尼采、杜威、德里达和戴维

---

① 约翰逊：1980年，第x—xi页。参阅琼·斯科特在她的《解构同等与差异，或者，女权主义对后结构主义理论的使用》中对引自约翰逊的这一段话的使用，希尔斯和凯勒(1990年，第137—138页)。

② 约翰逊，1980年，第xi页。

森对客观性、真理和语言的处理多少解放了我们的想象力。但是，如同马克思主义传统不幸地教导我们相信的那样，哲学不是拓展政治工作的工具源泉。政治上有用的事物尚未发生，一直到人们开始谈论以前从来没有谈论过的事物——于是，允许我们去设想新的实践，而对立于仅仅分析旧的实践。库恩科学哲学的教训是重要的：不存在一个人为了获得显然更好的政治而能够实践地叫做“批判”的学科，也不存在一个人为了获得显然更好的物理学而能够应用的“科学方法”。意识形态批评至多是一项扫尾工作而不是一项拓展工作。它寄生于预言，但不是预言的替代品。就像洛克（把他自己描写为去除废物的“打杂工”）守护着波义耳和牛顿那样，它守护着对已经发生的事情（如男人对女人一直做着的事情）进行新描述的想象产品。作为开拓者的哲学图画是关于思想工作之逻各斯中心主义概念的一部分，我们这些德里达爱好者都不愿意与那个概念有染。①

很多女权主义者抵抗关于哲学的政治效用的这一实用主义看法的一个理由是，男权主义似乎已经如此全面地渗透到了在当代社会我们所言所行的每一事物之中，以至于只有通过某个真正总体的思想变革才奈何得了它。所以，许多女权主义者认为，只有通过接受哲学家们沾染上的某种重大的思想之恶（在逻各斯中心主义、“二进制”或“技术

① 我用相当长的篇幅阐发了当代女权主义和17世纪新科学的这种类比。参阅罗蒂：《女权主义和实用主义》，载《密执安评论季刊》第30期，第231—258页。

思维”范围里的某个事物）——把这个恶解释为本质上是男权主义的，男权主义是维护着它的或落入于它之中的——他们才能达到他们的任务似乎要求的激进性和范围。纵使没有与反对某个重大哲学怪物的阵营建立起同盟，反对男权主义的斗争对他们来说似乎注定会采取当前实践的某个同谋关系形式。①

在我看来，这个观点完全错误地想要达到相关的领域。同实用主义者和解构主义者斗争过的小巧的囿于一隅之见的怪物相比，男权主义是一个更大也更凶猛的怪物。因为男权主义是对于这样一些人的辩护，他们在世人试图推倒他们的历史之初就一直居于高高在上的地位；那种怪物具有很强的适应性，我猜想它既能够在逻各斯中心主义的哲学环境中生存下来，也能够在反逻各斯中心主义的哲学环境中生存下来。诚然，正如德里达已经尖锐地注意到了的那样，逻各斯中心主义传统以微妙方式受到了追求纯粹性冲动的束缚——逃避受女人混乱状态污染的冲动，他把那个冲动具体化为“实质性的

---

① 关于指责这个复杂性的一个好例子是德鲁西拉·康奈尔对凯瑟琳·麦金农的批评（1991年，第3章）。康奈尔认为，虽然麦金农“表面上拒绝了同以雄性标准相对应的用来测量我们的对称性梦想”但是她仍然“不能不堕入由她自己的理论话语的局限性所带来的那个极其陈旧的梦想之中，那个话语必然地把女性作为有女人味的东西来拒绝，因为她只能从男权主义的角度来‘看’问题”（第151页）。康奈尔认为，比麦金农希望从事的更多的哲学反思（尤其是解构主义的那种哲学反思）将务必避免把男权主义和复杂性连到一起。他还认为，麦金农通过把女权主义降低到强权霸占来描绘女权主义鲜明的伦理立场。我对麦金农深感同情。我并没有看到“强权霸占”有什么错，与康奈尔相比，我对解构主义哲学的政治效用更不乐观。（关于这种效用的更多质疑，请参阅托马斯·麦卡锡，1989年。关于麦金农的如下两个说法：“男人之所以是男人是因为他们拥有权力的缘故”，“成功地取得了男性权力形式的女人多半也将变成男人”，请参阅麦金农：《未作更改的女权主义》，剑桥：哈佛大学出版社，1987年，第220页。）

和本质上崇高的强有力同性恋形象"。[①]无论我们哲学家如何想方设法克服(甚至遗忘)形而上学,但是那个追求纯粹性的冲动和那个"崇高的形象"很可能以某种仍然得到了高度升华的形式存活下来。

实用主义——被当作是关于真理、知识、客观性和语言的一套哲学观点——是介于女权主义和男权主义中间的。所以,如果一个人想要专门地获得关于这些话题的女权主义学说,那么实用主义将提供不了什么。但是(像麦金农那样)认为拿起或放下哲学都是偶然需要而非一项强有力的必不可少的联盟的女权主义者将在实用主义那里找到她们在尼采、福柯和德里达那里找到的相同的反逻各斯中心主义学说。实用主义者呈现这些学说的途径的主要好处是,他们澄清了,他们并不是正在解开深刻的秘密,女权主义者想要取得成功就必须知道那些秘密。他们承认,他们不得不做的所有工作是,提供一些偶然的特别忠告——当男权主义试图使当前的实践显得是无法避免时,女权主义者将如何给予回答的忠告。无论是实用主义者,还是解构主义者,除了能够帮助女权主义反对把某些实践置于比一个偶然历史事实——那个事实是,长期以来肌肉较大的人一直欺负着肌肉较小的人——更为深刻的

---

① 我赞成康奈尔的如下见解:德里达对女权主义的核心贡献是,他"明确地主张基本哲学问题无法分离于关于性差异的思考"(康奈尔:《超越和解:种族女权主义、解构和法律》,纽约和伦敦:罗特甲奇出版社,1991年)。诚然,我想进一步指出,德里达最富于创造性的且重要的哲学贡献,在于他与弗洛伊德和海德格尔打成了一片,在于他把"本体论差异"与性别差异联系了起来。这个打成一片的活动使我们第一次看到了如下事物的某种联系:哲学家对纯粹性的追求、关于女人为不纯洁的观点、女人的从属性和"崇高的同性恋"。

某个事物之上的企图之外，都无法给她们提供其他的帮助。

5.2 女权主义和实用主义

当两位女性上诉到明尼苏达州最高法院的时候，凯瑟琳·迈金农问道："作为女性，你们愿意为了所有女性而运用法律武器吗？"她继续写道：

> 我认为真正的女权主义问题不在于"究竟是生物学意义上的男性还是生物学意义上的女性占据权力位置"，虽然女性占据那个位置从终极意义上讲是至关重要的。当然，我不是说中心观点随着生殖器官的变化而变化。我的议题是，"我们的同一性是什么？我们的忠诚是什么？我们的共同体是什么？我们对谁是至关重要的？"假如这些问题仍然不够具体，我认为那是因为我们不知道女性作为女性应该说些什么。我正在倡导人们闻所未闻的一些说法，我愿意为女性倡导我们有待去扮演的角色。①

力主法官"作为女性，为了所有女性而运用法律武器"令博爱论的哲学家大为震惊。这些哲学家认为，道德理论应该提出一些原则，那些原则除了提及"人"、"人类"或"理性代理人"以外，不应该提及更小的团体。假如迈金农少谈些"女性作为女性的重要性"，多谈些理想的明尼苏达州，多谈些理想的美国，在其中所有的人都将受到不偏不倚的对待，那么这些

① 凯瑟琳·迈金农：《论例外》，收录于迈金农：《未作更改的女权主义：生活和法律话语》（剑桥，麻省：哈佛大学出版社，1987年），第77页。

哲学家将会感到更加高兴。博爱论者将更喜爱像玛丽·沃斯通克拉夫特和奥兰普·德古奇斯那样把女权主义看作一个虽然仍然没有得到承认但已经能够得到认识和描述的权利问题。她们认为，这种可描述性使得迈金农说一些"人们闻所未闻的东西"的希望成为不必要的、过于戏剧性的夸张。

与康德一起，博爱论的哲学家主张，对道德思考必要的所有逻辑空间现在是适用的——运用已经在手头的语言，关于正确与错误的所有重要真理都能够不仅被说出，而且能够被可行地做出。我认为迈金农是与黑格尔和杜威这样的历史主义者站在一起的，而且她认为道德进步依赖于这个空间的扩张。当她说当前的性歧视法律假定女性"要么不得不去满足为男性制定的男性标准，要么不得不去满足为女性制定的男性标准……对于这些性别歧视法律来说，做一个女性意味着要么像一个男性一样，要么像一个女士一样"的时候，[①]她详细阐明了这种扩张的需要。用我的话来说，迈金农说的意思是，除非女性适应通过当前的语言学实践和其他实践为她们准备的逻辑空间，法律不知道该如何处置她们。迈金农引用了一个司法裁决案例，那个判决不允许女性从事监狱保安工作，其理由是她们很容易被犯人强奸。她继续说道，法院"采

---

① 凯瑟琳·迈金农：《论例外》，第71页。并参阅卡洛琳·惠特贝克的观点："无论在其男性发明者的头脑里，还是在以男性为主导的文化中的使用方面，'女同性恋'这个范畴是一个心理学女性范畴，她从另外一些方面来看是一个老套的男性"（《爱、知识和转变》，收录于《海贝蒂娅的重生》，阿扎齐·Y·阿希布里和玛格丽特·A·西蒙斯编[伯明顿：印第安纳大学出版社，1990年]，第220页）。请比较玛里琳·弗赖伊的提法："另一个优雅而持久的宗法制度，性平等"（《实在的政治》[杜鲁门斯伯格，纽约：克罗辛出版社，1983年]，第108页）。

纳了理性的强奸犯对女性聘用机会会造成影响的观点”。[1]“以导致女性容易被强奸的条件作为女性定义甚至没有引用人们要求给予改变的任何怀疑。”[2]

迈金农认为，一旦我们能够倾听“女性作为女性不得不说的东西”，对于这种不可改变性的如此假定就会得到克服。我把她的观点表述为：只有当我们使那些听起来讲得通的假定产生矛盾时，那些假定作为假定才得到了揭示。于是不公正将不被理解为不公正，甚至不被那些遭受其苦难的人认作不公正，直到有人发明了某个以前未曾扮演的角色。一旦有人产生了一个梦想，产生了去描述那个梦想的呼声，那么原来看似自然而然的事情便开始看起来像是一种文化，原来似乎命运注定的事情开始显得在道德上可憎。这一点只有当如下情况不再发生时才成为可能：当压迫者的语言是可行的，大多数压迫者有才智教给被压迫者一种语言，按照那种语言，假如他们把自身描述为被压迫者，被压迫者听起来就像是疯子——甚至他们自己也是这样认为的。[3]

---

① 凯瑟琳·迈金农：《论例外》，第 38 页。

② 凯瑟琳·迈金农：《论例外》，第 73 页。

③ 弗赖伊说道：“为了让附属得以持久并产生效果，就必须产生这样一些条件，那个附属团体必须默认其附属所达到的程度”（《实在的政治》，第 33 页）。从理想意义上讲，将存在这样一些条件，不默认的附属团体成员将被视作疯狂者。弗赖伊建议，一个听起来像是疯狂的人是你正在设法压迫那个人的良好候选者（第 112 页）。并参阅凯瑟琳·迈金农的《论例外》：“尤其是当你成为一个附属团体的一部分之后，你自己对你受到的伤害的规定将大大地受到你对于你是否能够让某个人做那样的事——包括常规的事——的评估的影响”（第 105 页）。例如一个并不疯狂的人断言自己被人强奸了，对于那些提供支持或报复的人（通常为男性）来说，这个断言是可以接受的。只有当存在着从社会上被承认的某种补偿的情况下，才可能存在着真实的（而非疯狂想象的）伤害。

迈金农的观点是，逻辑空间必需得到扩张，否则正义就得不到正视，更无法得到实施。这一观点用约翰·罗尔斯的断言可以重述为，道德理论化工作需要在一般原则和特殊直观之间获得反思性等价物，是对嫌恶、恐怖和满足的特殊反应，也是对真实情景、真实行动或想象情景和想象行动的喜悦。迈金农认为，各种道德原则和法律原则，尤其是涉及平等权利的道德原则和法律原则，都无力改变那些反应。[①] 所以，她把女权主义者看作要求改变道德理论素材的人而不是要求表述更好地适应先行存在素材的原则的人。女权主义者正在试图使人们对以前退缩的事情感到无动于衷或感到满足，而对于原来无动于衷和顺从的事情感到嫌恶和愤怒。

改变本能的情绪反应的一个办法是提供促成新反应的新语言。我所说的"新语言"不仅是指新的语词，而且是对语言的创造性误用——熟悉的语词以原创性地具有疯狂意义的方式被人使用。传统上被人看作道德可憎的事物可以变成一般满足的对象，或反过来，成为对正在发生的事情另一种描述之日益流行的结果。如此流行通过对原来视为疯狂而现在视为健全的各种情景的描述而扩张了逻辑空间。例如，把同性施虐描述为虔诚的动人表现原本让人听起来是疯狂的举动，把控制着圣餐成分的一个女性描述为玛利亚和他的圣子的关系

---

① 当奥兰普·德古奇斯以女性的名义诉诸《男性和公民权利宣言》的时候，甚至她的同时代男性中最具有革命头脑的人也认为她疯了。在 20 世纪 20 年代，当加拿大女权主义者主张语词"人"(persons)在一个法令中具体规定了包括女性和男性在内的人要想成为一名参议员的条件的时候，加拿大最高法院便判定，在那个语境中，那个语词不应该被如此建构起来，因为它还从来没有被人建构过。(据说，枢密院司法委员会后来作出了支持女权主义的裁定。)

的体现原本让人听起来是疯狂的举动。但是这些描述现在都得到了流行。在大多数情况下，把绝望的少数民族的衰落和灭绝描述为欧洲道德生活和精神生活的纯洁化是疯狂的举动。但是在某些时期和某些地方，在中世纪宗教法庭统治时期，在宗教战争时期，在纳粹统治时期，它并不是疯狂的举动。

主张博爱论的道德哲学家认为，"侵犯人权"概念为解释一些令人嫌恶的传统情景是真正在道德上令人可憎而另一些情景仅仅在表面上令人可憎的原因提供了充分的概念资源。他们把道德进步看作透过由迷信、偏见以及非反思的习惯产生的假象进而认识实在的一个日益增长的能力。典型的博爱论者是道德实在论者，他认为真正的道德判断是通过外在世界中存在的某物使之为真的。博爱论者恰恰把这个使之成为真理的事物看作人类之所以为人类的内在特点。他们认为你能够通过指出那些内在的特点是什么来区分实在的可憎之物与虚假的可憎之物。他们认为，作出这一区分的惟一必要条件是具有果敢而明确的思想。

相比之下，历史主义者认为，假如"内在的"意指"非历史的、不受历史变化触动的"，那么人类的惟一内在特点是他们与哺乳动物共有的特点——即忍受痛苦的能力。每一个其他特点都是供人竞购的。用苏姗·赫尔利的话来说，历史主义者说道，"在任何一个实践存在之前，某些共享实践的实存是，我们拥有一些决定性理由……去做我们想要做的事情。"[①]所

① 这段话转引自萨缪尔·谢夫勒发表在《伦敦书评》12(1990年9月13日)上评论赫尔利《自然理性》(牛津：牛津大学出版社，1989年，第9—10页)中引用的一段话。我仍然无法确定谢夫勒所引用的那段话的出处。赫尔利概括的这个观点不是他本人的观点，而是受到维特根斯坦影响的哲学家们的观点。

以他们认为，我们仍然处于一个想要去了解“什么是人类？”的境况之中，因为我们仍然不知道人类会开始从事什么样的实践。[①]以某个理性代理人身份，以某种新纪元口吻进行谈论的博爱论者本来会以某些方式正视所有可能的道德上的相关差异，由这些分享的实践所产生的所有可能的道德同一性。但是对于迈金农来说，正如对于黑格尔和杜威来说一样，在大多数情况下，我们所知道的只是历史上已经如此实现了的那些可能性。按照我的理解，迈金农的主张是，“女性”尚不是“以女性方式做事”的名字，尚不是“道德同一性”的名字，而是在大多数情况下“无能者”的名字。[②]

认真地对待尚未实现的可能性理念，认真地对待由于没有正视那些可能性而导致的尚未得到承认的道德可憎事物，便要求人们认真地对待如下建议，我们当前并不具有为从事适当的道德思考所必要的逻辑空间。只有当这些建议得到了认真对待的情况下，像我从迈金农摘引的那些话才可能成为预言，而不是空谈。不过，这意味着将修改我们的道德进步观

---

① 在讨论罗尔斯的一篇论文(《在思考正义过程中的理智和情感》，载《伦理学》99[1989年]，第248页)中，苏姗·莫勒·奥金指出，处于罗尔斯原初立场上进行思考并不像一个“脱离肉体的非人”所进行的思考，而更像是许多不同的人轮流进行的思考，从“每个人都将轮到的每一个‘具体的他者’的观点进行思考”。赫尔利(《自然理性》，第381页)提出了相同的观点。正义的历史性——罗尔斯在20世纪80年代的论文中承认的历史性——重视这样一个事实：历史一直在产生着人们轮番成为的各种新的“具体的他者”。

② 参阅卡洛琳·惠特贝克在《性别差异理论》中的“作为部分男性的女性”论题，载《妇女和价值》，玛里琳·皮尔索尔编(贝尔蒙特，加利福尼亚：沃兹沃思出版社，1986年)，第34—50页。这个论题在托马斯·拉克尔那里得到了极其详细的发挥，参阅托马斯·拉克尔：《性的制造：从古希腊到弗洛伊德的身体和性》(剑桥，麻省：哈佛大学出版社，1990年)。

念。我们不得不停止讨论从道德实在的扭曲知觉走向道德实在的非扭曲知觉的需要，而开始讨论修改我们的实践，以便考虑正在发生当中的事物的新描述。

这是实用主义哲学将对女权主义政治学有所帮助的领域。因为通过用进化发展的隐喻取代日益不扭曲的知觉进步的隐喻，实用主义既重新描述了理智进步，又重新描述了道德进步。通过抛弃对知识的表象论考虑，我们实用主义者抛弃了表象和实在的区分，而赞成在服务于一些信念和服务于另一些信念之间的区分，例如，在服务于一个团体的愿望和服务于另一个团体的愿望之间的区分。我们抛弃了由实在造就为真的信念概念，放弃了事物的固有特点和偶然特点之间的区分。所以，我们抛弃了关于"世界存在之大道"的问题(借用纳尔逊·古德曼的一个说法)。我们因此抛弃了**人性**理念和**道德法则**理念。那些理念被人看作探索活动试图给予精确再现的目标，那些理念被人看作使得道德判断为真的目标。所以，我们不得不抛弃这样一种令人安慰的信念：一些竞争团体将总是能够基于可行的和中立的前提理性地相处。

从实用主义的观点看，基督教、启蒙运动和当代女权主义都不是以认知明晰性战胜认知扭曲的案例。相反，每一个案例都是进化斗争的案例，是不受永恒目的论指导的斗争的案例。人类社会实践的历史连续于生物进化的历史，其惟一的差异是理查德·道金斯和丹尼尔·丹尼特称作"文化基因"(memes)的东西逐渐取代了曼德尔的基因的角色。文化基因是像语言转换、审美观念或道德赞美观念、政治口号、格言、音乐短句、浇铸肖像等等之类的东西。就像基因与基因为了争夺适当的生命空间而竞争一样，文化基因与文化基因为了争

夺适当的文化空间而竞争。[①]没有一个基因或者文化基因比其他任何一个基因或者文化基因更加接近于进化的目标或人性的目标，因为进化没有目标，人性也没有本质。所以，道德世界不是分化为内在的正派者和内在的可憎者，而是分化为不同团体和不同时期的不同的善。如杜威指出的那样，"比较糟糕的东西或恶是一个被拒绝的善。在进行深思熟虑的时候，在作出选择之前，恶尚未把自身呈现为恶。一直到它受到拒绝之前，它都是一个竞争的善。"[②]按照杜威的观点，在一

---

① 迈克尔·格罗斯和玛利·贝思·埃大里尔在其《进化和宗族制神话》（载《实在的发现》，桑德拉·哈丁和梅里尔·B·欣蒂卡编［波士顿：赖德出版社，1983 年］）一文中指出，"斗争"一词是一个专指描述进化的男性主义方式，并且他们质问道："为什么不把自然看作是慷慨的而非齐啬的呢？为什么不承认机遇和合作比斗争和竞争更有利于导致创新和创造呢？"（第 85 页）。这个问题把我给难住了，我不具有回答它的清晰答案。我所能做的事情是预感到，具有记忆力的生命，作为具有基因的生命，在缺乏星际旅行的情况下，宽容的多元论迟早会不得不遇到自我表现空间的不足。

这里涉及到一个更加一般的观点，由乔—安·皮拉瑞的如下断言提出来的一个观点：黑格尔、弗洛伊德和其他人"都背着一个同一性的包袱，那个同一性被定义为对立的同一性，那个同一性是从男性童年的心理发育而来的"（《论战争道路和超越》，载《海贝蒂娅的再生》，阿希布里和西蒙斯编，第 12 页）。这个同一性观念对于我在本文中的断言是至关重要的，尤其对于下一篇关于女权主义分离主义的可能好处的论断是至关重要的。因此我正在使用的东西是许多女权主义作者专门地考虑为男性假说的东西。我所能给予回应的一切是，作为对立的同一性概念在我看来难以从像弗赖伊之类的著作中消失，尤其难以从她关于女权主义愤怒的讨论中消失。在我看来愤怒和对立是大多数道德预言的基础，它也正是我在本文中强调的女权主义预言的基础。

② 约翰·杜威：《人的本质和行为》，载《约翰·杜威中期著作集》（卡本代尔：南伊利诺斯大学出版社，1983 年），第 14 卷，第 193 页。并参见《批判的伦理学提纲》，载《约翰·杜威早期著作集》（卡本代尔：南伊利诺斯大学出版社，1969 年），第 3 卷，第 379 页："善并非与恶相隔遥远。在某种意义上，善是以恶为基础的：也就是说，善的行为总是基于曾经是善的行为，但是在环境发生了变化的条件下，假如仍然坚持那样行为，那么它便是一个恶的行为了。"

个特定的生态环境中一个物种被另一物种所取代，或者被某个人类部落或种族奴役由被另一个人类部落或种族奴役所取代，或者被人类男性奴役由被人类女性奴役所取代，这并不是一个内在的恶。后者是一个被拒绝了的善，是基于一个更大的被拒绝的善，女权主义正在使那个更大的善成为可以想象的。断言这个善是一个更大的善，相似于断言哺乳动物总比爬行动物好，或相似于断言雅利安人总比犹太人好；从一个特定的基因集群或文化基因集群的观点看，这是一个种族中心主义的观点。不存在站在那个集群后面并使其断言为真的（或使某个相反断言为真的）的某个更大实体。

像本人这样的实用主义者认为，与博爱论和实在论相比，对道德真理和道德进步的这种杜威式考虑更加迎合当代女权主义中的预言式腔调。依我们的见解，预言是一旦争论失败之后非暴力政治运动能够依赖的一切。只要用来陈述相关前提的某个惟一语言是这样一个语言，在其中相关的贫乏的各种前提听起来是疯狂的，那么赞成受压制一方的权利的争论将会失败。我们实用主义者把博爱论和实在论看作是对于称作“理性”的某个追踪实在能力以及某个有待于被追踪的不变道德实在的理念的承诺，因此这一承诺无法给如下断言带来意义：一个新的呼声是需要的。所以我们希望自己能够让女权主义者接受这样一个见解：我们能够相对容易地使那个断言适合于我们的道德进步观点。

我们看到如下情况是不幸的，许多女权主义者把实用主义修辞学和实在论修辞学掺和起来。例如，迈金农在一处把女权主义规定为这样一个信念：“女性在真理意义上是人，但

是在社会现实意义上不是人。”[①]这里的“在真理意义上”只能指“区分于社会现实的某个实在”，尤论女性有没有成功地说过闻所未闻的东西都是存在的某个实在。对于一个非历史的实在论的如此祈求使得如下情况变得扑朔迷离起来：迈金农是否认为，女性要求摆脱不良社会实践而抵达超越社会实践的某个状态，要求透过表象而达到实在，或者认为她们正在做着早期基督教徒、早期社会主义者、阿尔比派教徒(the Albigensians)以及纳粹曾经做过的事情：通过使新的语言学实践和其他实践发挥作用并产生新的社会建构，试图实现迄今为止人们仍然梦想不到的可能性。[②]

一些当代的女权主义哲学家同情后者，因为她们明确地反对博爱论和实在论。他们如此做是因为他们把两者看作是

---

① 迈金农：《未作更改的女权主义》，剑桥：哈佛大学出版社，1987年，第126页。

② 与杰弗里·斯托特一起，假如我们把道德可憎规定为与我们的“关于我们的道德宇宙的接合点”的感觉相抵触，那个感觉跨越了如他指出的“我们的宇宙学范畴和我们的社会建构”之间的界线(《通天塔之后的伦理学》[波士顿：培根出版社，1988年]，第159页)。于是，实在论修辞学和实用主义修辞学之间的选择就是两种说法之间的选择：其一是道德进步逐渐地把这些接合点与真正的接合点连成了一线；其二是，它是一个编织物自发地增大和扩张的事情，而那个编织物并不同某个先行存在实在相符合。斯多特给出了这样的接合点的一个例子，他说道：“阳性角色和阴性角色的界线越是鲜明，那条界线在决定诸如劳动分工和继承权规则之类问题上所发挥的作用也越是重要，那么便越有可能激起对那个罪恶的憎恶。”(第153页)接下来他说道：“问题不在于同性恋是不是内在地可恶的，而在于从全盘考虑，我们应该如何做才能使之与我们的宇宙论相关范畴和社会结构联系起来。”(第158页)因此，我们实用主义者认为，对同性恋罪恶的可憎性相似于存在家长制或不存在家长制的可憎性。在所有这些情况下，包括那些站在一旁乐滋滋地看着别人受苦的冷眼旁观者的可憎性，我们实用主义者认为，问题并不涉及内在的属性，而涉及我们对于一些相关的范畴应该做些什么——问题在于我们应该对正在发生的事情运用什么样的描述。

德里达称作"阳性中心论"的表现——迈金农称之为"这种认识论姿态……男性主导的这种姿态即为政治学。"[①]无论如何，另一些此类哲学家反对接受尼采、海德格尔和德里达共同作出的对于博爱论和实在论的批评，反对在有时被人称作"后现代主义"的流派中寻找同盟军。例如，萨维纳·洛维邦德反对抛弃启蒙的博爱论和实在论。他问道："当我自己的解放仍然是这样一个走一步算一步的充满变数的情况下，怎么可能要求我放弃'解放的元叙事'呢？"[②]当洛维邦德如此说的时候，他的博爱论便得到了显露："除非一个人相信人类社会已被不平等本身所损害，他赞成两性平等是独断的。"她的实在论在如下断言中得到了表现：女权主义具有一个"对于……消

---

① 迈金农：《论例外》，第50页。

② 萨维娜·洛维邦德：《女权主义和后现代主义》，载《新左派评论》178(1989年冬)，第12页。关于对女权主义和后现代主义之间的关系作出的一个更为诱人的考虑，请参阅凯特·索普：《女权主义、人道主义和后现代主义》，载《激进哲学》55(1990年夏)，第11－17页。在其《没有哲学的社会批评：女权主义和后现代主义的邂逅》，载《普遍的放弃？》，安德鲁·罗斯编(明尼阿波利斯：明尼苏达大学出版社，1988年)中，南希·弗雷泽和琳达·尼克尔森主张："一个没有哲学的健全的后现代女权主义社会批评范式是可能的"(第100页)。我当然表示赞同，不过我不能像弗雷泽和尼克尔森那样保证对于"大范围不平等之社会理论分析"的需求和效用。

这是因为我不如弗雷泽那么肯定如下可能性："我们社会的基本制度框架是不公正的"(弗雷泽：《协同性还是单一性？》载《解读罗蒂》，艾伦·马拉可夫斯基编[牛津：布莱克韦尔出版社，1990年]，第318页)并因此我不如弗雷泽那么肯定"这样一种效用理论，它通过基本的制度结构具体规定了显然不连续的社会问题"(第319页)。我猜想我和弗雷泽之间的差异是具体的和政治的差异而不是抽象的和哲学的差异。他看到了，而我没有看到，针对诸如生产手段私有制和立宪民主之类制度的迷人的可行出路(多少带着马克思主义的样式)，针对在这两个基本制度背景下建设一个平等福利国家的传统社会民主计划的迷人的可行出路。我不知道我们的差异是由于弗雷泽的反基础主义希望理论的缘故，还是由于我自己缺乏想象力的缘故。

灭(自利的)认知扭曲的背景承诺。”[1]

我和洛维邦德都怀疑在相信我们正生活于“后现代”时期的人们中间明显占据优势的启示论腔调和修辞学。[2]但是就这些严肃的哲学论题而言，我站在洛维邦德后现代主义论敌的一边。[3]我希望女权主义者将继续考虑放弃实在论和博爱论的可能性，放弃如下观念的可能性：女性的从属性是内在地可憎的，并放弃如下断言：总是在她们一边存在着称作“权利”、“正义”或“人性”的某些东西，那些东西使得她们的断言为真。我赞成当洛维邦德对其作出如下诠释时提到的那些人的见解：“‘解放’、‘自主’等等启蒙修辞学逼人了躲避具体条

---

① 洛维邦德：《女权主义和后现代主义》，第28页，并参考洛维邦德关于《沿着理性的平等的路线重构社会》(第12页)的说法。“平等主义比精英主义更加理性”——这里的“理性”意指为行动提供的理由并非基于偶然的分享的实践——这一理念矛盾于大多数也是道德实在论者的自由主义者的想法。

② “揭露霸权”的修辞学假定了实在和表象的区分，那个区分对应于已经被抛弃的阳性中心主义主张。许多自觉的“后现代”作者似乎正在尝试以两种方式来获得各种面具：一个是把面具看作一个人一直戴着它们并且始终在其他人与人的面具之间作出令人反感的比较的方式，另一个是把面具彻底拿掉之后来看待事物的方式。这些后现代主义者仍然残留着为这样一些马克思主义者所特有的不良习惯，他们坚信道德是一件阶级利益的事情，因此每一个人都有道德义务去确认一个特定阶级的利益。正如“意识形态”只是意味着“他者的理念”一样，“霸权话语的产物”也只是意味着“他者谈话方式的产物”。我赞成斯坦利·费什的如下见解：在“后现代主义”标题下产生的许多东西表现了内在地不协调的“反基础主义理论的希望”(参阅菲什：《做自然而然的事：在文学和法律研究中的修辞学和理论实践》[杜克大学出版社，1989年]，第346页，第437—438页)。

③ 我不喜欢“后现代主义”这个术语，并且我有点吃惊地发现洛维邦德说利奥塔、麦金太尔和本人“属于其论点和价值构成了学院哲学内部后现代主义的最强有力倡导者之列”(《女权主义和后现代主义》，第5页)。不过我仍然承认我们的立场之间的相似性导致洛维邦德把我们三个人放到一起。其中有些相似性已经由弗雷泽和尼克尔森在《没有哲学的社会批评：女权主义和后现代主义的邂逅》一文中作了勾勒。

件的幻想之中。"[1]尤其是，它遁入了从某个历史情景逃向非历史的上苍的幻想之中，在那个上苍中，在一个不变的、无法扩张的逻辑空间里，就像欧几里得几何学一样，道德理论将为人所追求。尽管实践政治学无疑将粗俗地要求女权主义者经常与博爱论者一起讨论，但是她们仍然可以从与实用主义者的交流中得到一些益处。

在我看来，当代女权主义最出色的事情之一在于，它能够避免这些遁世的启蒙幻想。在迈金农那里，我喜爱她写到的这样一些段落："我们并不想客观地对待它，我们只想呈现女性的观点。"[2]女权主义者比马克思主义者更不愿意求助于一种令人舒适的永恒目的论学说。许多女权主义著述都可以作如下解读：我们并不要求透过阳性主义的表象诉诸阴性主义的实在。我们不说女性某一天将谈论的话语将比今天的男性主义话语更擅长于再现实在。我们不想尝试如下不可能的任务：发展出一套真理不再相关于权力的非霸权话语。我们不想尝试清除某些社会建构，以便找到某个非社会建构之物。我们只想帮助女性摆脱男性为她们设置的陷阱，帮助她们获得她们现在还没有获得的权力，帮助她们产生作为女性的道德同一性。

我在以前曾经这样论证过，遵循由赫拉雷·普特南和唐纳德·戴维森提出的语言学化路线，杜威的实用主义将给予你在尼采—海德格尔—德里达—福柯传统中一切具有政治用途的东西。我断言，实用主义提供了后现代主义的所有辩证

---

① 洛维邦德：《女权主义和后现代主义》，第 12 页。

② 迈金农：《论例外》，第 86 页；并且参阅这样一个"后现代主义"建议：对客观性的探索是一项专指男性主义的探索（第 50 页，第 54 页）。

法优点，同时避免了赤裸裸的后现代主义修辞学的自相矛盾性。我承认，只要女权主义者采纳我刚才描述的那种杜威式的修辞学，她们便向自己承诺了许多表面上似是而非的东西，并且经常会被指责为相对主义、非理性主义和权力崇拜。①但是我认为优点大于缺点。通过用杜威术语描述自身，女权主义者将放弃洛维邦德必需的一般压迫理论——将放弃根据种族、阶级、性别优势和性关系以及以平等对待平等的普遍失败来看待压迫的许多其他方式。②他们因此将避免如下博爱

---

① 经常有人告诉我们实用主义者，说我们通过否认理性或人的本质的存在，通过否认把理性或人的本质视为提供着一个中立上诉法庭的东西，我们把道德分歧还原为仅仅是一场权力斗争。我们经常答复说，对于这样一个法庭的需求，对于使某人的断言合理化的某个非历史事物的需求，这本身就是权力崇拜的表现，这是这样一种确信的表现：除非某个高大而强大的事物站在自己一边，他就不应该去给予尝试。

② 阐发这个观点将需要花上许多笔墨。假如时间和空间许可，我愿意论证，尝试把女权主义纳入于一个一般压迫理论之中——对于"女权主义显然是种族不公正和经济不公正"指责的常见回应——相似于把伽利略物理学纳入于一个一般的科学谬误理论之中。后一个尝试是众所周知地没有结果的。确信存在着关于人类及其压迫的一般理论，在我看来，相似于确信存在着关于真理以及我们求达真理的失败的一般理论。出于相似理由，像"真"和"善"之类的先验术语在定义上都不是无可挑剔的，无论是人的错误，还是人的压迫，都有单一批评之剑适用的单一脖子。

玛利亚·卢格尼斯是看到需要某个关于压迫和自由的一般哲学理论的女权主义理论家的一个例子。比如她说，"自由的本体论可能性或形而上学可能性仍然有待于论证、解释和揭示"（《结构/反结构和压迫之下的代理人》，载《哲学杂志》87[1990年]，第502页）。我喜欢讨论自由之惟一经验的可能性。虽然我完全赞成卢格尼斯关于"放弃统一的自我"的需要（第503页），我不把它视为一件本体论的事情，而且视之为仅仅是处理熟悉的见解的方式：相同的人可以包含不同的前后融贯的信念和欲望——不同角色、不同人格等等——呼应于他从属的不同团体，并且他必须承认那个团体的权力。也许，我们之间更加重要的分歧是在关于自身的统一说法中协调一个人的各种角色、自我形象等的可行性。如此统一——我在下面把它描述为对接合点的跨越——在我看来是可行的。另一方面，卢格尼斯主张"在阈限之内体验自身"的可行性（第506页）。

论断言的尴尬："人类"这一术语——甚至"妇女"这一术语——命名了一个不变的本质，一个具有一组永恒固有特点的非历史的自然类。此外，她们将不再需要提出在我看来是无法回答的关于"妇女经验"的再现的精确性问题。她们将把她们自身看作通过创造一种语言，一个传统，一个同一性而创造着这样的经验的人。

在这篇论文的剩余部分，我将更详细地阐发"表达"(expression)和"创造"(creation)之间的这一区分。不过我先要对与社会政治运动相比之下的哲学运动的相对无关紧要性作一些告诫性评论。把实用主义和女权主义结合在一起类似于把基督教和柏拉图主义结合在一起，或者类似于把社会主义和辩证唯物主义结合在一起。在每一种情况下，某个重大事物，某个重要社会希望，与某个相对地无关紧要的事物，对于哲学问题的一组回答——那些问题只是针对发现哲学话题是有迷惑力的而非愚蠢的人才产生。博爱论者——既包括资产阶级自由主义的博爱论者，也包括马克思主义的博爱论者——往往断言，这些问题事实上是非常紧迫的，因为政治运动需要哲学的基础。但是我们实用主义者不会这样说。我们并不与基础打交道。我们所能做的一切是向女权主义者提供一些针对专门目标的回击手段——例如，针对如下指责的某些附加的回击手段：她们的目的是人为的，她们的要求是非理性的，她们的断言是夸张的。

这就是我尝试着把女权主义和实用主义结合起来的一般理由。现在我想要扩展我的这一断言：实用主义的女权主义者将把她自身看作有助于创造女性的人，而不是看作企图更

加精确地描述女性的人。我将通过着手处理可能用来攻击我一直在阐明的主张的两个异议来完成这项工作。第一个异议是一种大家熟悉的指责，即实用主义是生来保守的，是充满偏见的，是支持现状的。[①]

---

① 关于这种指责的一个很好的例子，请参阅乔纳森·卡勒：《符号的塑造：批评及其惯例》（奥克拉荷马市：奥克拉荷马大学出版社，1988年）："……人文科学家们必需在两条道路之间作出自己的选择，一条是传统的基础主义的使命观念，另一条是一些基础主义批评家已经退缩到的所谓'新实用主义'。理查德·罗蒂主张，假如哲学不是一门基础主义学科，那么它只是在从事对话而已；它叙述着各种各样的故事，那些故事只是被其后来者所代代相传下来而已。既然在一个人的信念体系外面不存在想要去诉求的标准或参照物，所以，批评的论点和理论反思都奈何不了这些信念，也奈何不了受到这些信念影响的实践。具有反讽意味的是，接下来，哲学家和理论家叙述着各种各样的故事这一断言引发了意识形态批判……通过认定批评不具有反驳普通信念的力量，理论争论不具有实际后果，这一断言变成了维护主流意识形态及其事业上取得成功的参与者不受争论检验的一个途径。这种实用主义的自鸣得意心态完全适合于里根时代，它只是通过它原则上反对的一种理论论点，作为一个非历史的'操作主义'才得以生存下来，即，一个人所做的工作必须以他的信念为基础，不过由于在他的信念体系以外不存在基础，所以使一个人从逻辑上改变其信念的惟一因素是他已经相信的事情"（第55页）。

当卡勒说我们实用主义者持着后一个观点的时候，他是对的；但是当他说我们认为信念的逻辑改变是惟一可尊重的改变时，他却是错的。我称作语言的"创造性误用"的东西是改变一个人的信念的原因，纵使那些误用不是改变信念的理由。要想更多地了解关于原因——理由这一区分，并且要想更多地了解如下断言：大多数道德进步和思想进步是通过非"逻辑"信念变化实现的，请参阅在我的《客观性、相对主义和真理》（剑桥大学出版社，1991年）的多篇论文中针对戴维森隐喻观而展开的讨论。卡勒是我在前面第258页第①个注释中提到的那一类人之一，他们希望保留逻辑的至上性（并因此保留"理论反思"和"批判"的至上性）同时又抛弃了逻各斯中心主义。我认为这是做不到的。

卡勒的指责也可以在许多其他作者身上看到，如约瑟夫·辛格在《法律人是否应该关心哲学？》（载《杜克法律杂志》[1989年]）中说道："……罗蒂……已经边缘化了哲学事业，因此剥夺了实用主义的任何批判性穿透力"（第1752页）。按照我的观点，实用主义对其他哲学具有穿透力，但是对于社会问题本身不具有穿透力，所以，它既可以对像墨索里尼这样的法西斯主义者有用，也可以（转下页）

第二个异议产生于这样一个事实：假如你说女性必须被创造出来而不是被简单地解放出来的，那么你似乎在说在某种意义上女性在目前尚未充分地存在着。但是，似乎没有理由说男性错误地对待了女性，因为你不能说尚未存在的事物是错的。

自称为实用主义者的最重要的当代哲学家赫拉雷·普特南曾经说过，"当且仅当某陈述正确地运用了关于某个情景的一些语词，那个陈述以某种方式由描述那个情景的那些语词所组成，那么关于某情景的陈述是真的。"如此说法可以直接地表述为这样一个问题：根据谁的标准是正确的？普特南的立场是"真理和合理的可接受性是相互依赖的概念"。这一立场难以看到我们将如何从我们的共同体的压倒性传统获得对于某个非正统事物的支持，因此难以看到我们如何可能会去从事像"激进批判"这样的工作。[①] 所以，情况似乎应当是，

(接上页)对像奥克肖特这样的保守主义者有用，同样地它还可以对像杜威这样的自由主义者有用。辛格认为，我"把理性等同于现状"并且"把真理定义为与一个社会中主导价值的并存"(第1763页)，我认为，这些断言是卡勒从上面摘引的那个段落作出相同推论的结果。辛格和卡勒都希望哲学具有确立目标的能力，都不满足于我在下面第26个注释中描述的仅仅是辅助的角色。

① 参阅普特南：《再现和实在》(剑桥，马萨诸塞州：麻省理工学院出版社，1988年)，第114—115页。并参阅罗伯特·布兰登把"真理现象主义"演绎为这样一种观点："'成为真的'被理解为'适当地被当做真的'(信以为真的)"。布兰登说道，在古典实用主义者的故事中(皮尔斯、威廉·詹姆斯)最有意思的一个说法是"对于断言或信念进行规范考虑[亚历山大·贝恩和皮尔斯之'信念作为行动规则'的考虑]的，不依赖于假定的解释性先行真理概念的双重承诺，以及'借助于这些独立规定的使真特点，真理能够被现象主义地理解'的见解"(《实用主义、现象主义、真理话语》，载《中西哲学研究》12[1988年]，第80页)。布兰登、戴维森和本人将赞成普特南的"真理超不出其用法"的见解，但是，我认为我们三人都将为普特南的一个进一步的断言感到困惑不解："一个认识情景的好与不好依赖于许多不同的陈述是否为真的陈述"(《再现和实在》，第115页)。在我看来，其意思好像是一个人是否健康依赖于他究竟有多少钱。

通过抛弃杜威称作“图式和内容的区分”，我们实用主义者全力以赴地淡化了认识论怀疑论；在这一过程中，我们也淡化了政治激进主义。

实用主义者将通过如下说法来回答这些指责：他们无法从我们的共同体实践出发去吁求除了一个真实的或想象的其他共同体实践之外的另一个事物。所以，当发出预言的女权主义者说使我们的共同体的实践保持融贯是不够的，我们的共同体的语言必须从属于激进批判的时候，实用主义者补充说，这些批判只能采取想象一个共同体的形式，那个共同体的语言学实践和其他实践都不同于我们自己的实践。一旦人们承认迈金农所持的“只有通过平等地对待男女才能使现有信念更加融贯”的见解，一旦人们看到除了通过现存共同体标准呼吁合理的认可以外还需要某个别的东西，那么这样的想象活动是惟一的力量源泉。

这意味着，他之所以称赞解放运动，不是因为它们的诊断所具有的精确性，而是因为它们的愿望所具有的想象力和勇气。实用主义和马克思主义立场——它保留了科学主义和实在论的修辞学——之间的差异可以被思考为乌托邦主义和激进主义之间的差异。激进主义者认为，现在存在着一个已经铸就了的基本错误，一个根深蒂固的错误。他们认为，为了挖掘到如此深的层次，一种深刻的思想活动是必需的。只有当所有上层建筑的表象都得到了淡化之后，事物的本来面目才能得到展现。然而，乌托邦主义者并不借助于各种错误或深度来进行思考。他们放弃了表面的假象和深层的实在之间的对比，他们喜欢在痛苦的现在和可能不太痛苦的隐约可见的未来之间的对比。在这个意义上，实用主义者不可能是激进

主义者，但他们可以是乌托邦主义者。他们不把哲学看作为紧急外科手术提供的工具，也不把哲学看作使得精确诊断成为可能的显微镜。[1]哲学的职责在于替预言家和诗人扫清道路，在于使构想新共同体的人们的思想生活变得更加单纯，更加可靠。[2]

因此我把迈金农看作具有这样一个新共同体构想的女权主义者的榜样。不过当然她只是其中之一。另一位是玛里

---

① 约瑟夫·辛格在《法律人是否应该关心哲学？》一文中称赞伊利莎白·斯佩尔曼"运用哲学工具来倡导正义"，并指出这样的使用表明"我们使用的话语范畴和形式……在引导我们把我们的注意力投向特殊方向方面产生了重要后果"（第177页）。诚然，坚持它没有采取专门的工具，没有采取专门的哲学知识，却作出了并发展了这后一个见解，这样做并非不尊重斯佩尔曼的成就，也并不是不尊重哲学。在我看来，在分析哲学和马克思主义的修辞学中，使用像"强有力的方法"、"准确的分析手段"之类概念构成了一种误导人的广告。如此神秘化的一个不幸后果是，每当像斯佩尔曼和本人这样的哲学教授做了一点有用的工作时，有人便断定我们正在做着某项明确地哲学的工作，某项哲学家们经过专门训练去做的工作。假如我们半途而废，转而去做其他必需做的工作，于是有人往往会指责我们使用了一组无用的、不适当的哲学工具。

② 参阅杜威：《从绝对主义到实验主义》，载《约翰·杜威晚期著作集》（卡本代尔：南伊利诺斯大学出版社，1984年），第5卷第160页："平时，那些自称为哲学家的主要任务是，帮助抛弃阻塞着我们的思想快车道的无用杂物，努力打通通往未来的道路并使之畅通无阻。"在杜威的著作中，存在着大量此类清道夫修辞学，这一修辞学与洛克自视为其时代的先知精神——像牛顿和波义耳这样的微粒说科学家——的清道夫的描述是连续的。这两个隐喻都表明哲学家的工作在于抛弃过时的哲学，使之不要成为展示出其非凡勇气和想象力的人们的思想障碍。

约瑟夫·辛格在《法律人是否应该关心哲学？》中说道："不像罗蒂，杜威把哲学问题看作是与集体生活密不可分的问题"，"通过把哲学与正义孤立起来，罗蒂的观点增强了现存的权力关系"（第1759页）。的确，杜威常常讲社会问题和哲学问题是纠缠在一起的，但是我想要主张的是，所有这些段落最好在我刚才提出的清道夫意义上得到理解。我认为，杜威从来没有以马克思主义者看待辩证唯物主义的方式来看待过实用主义，从来没有把实用主义看作解开历史秘密或社会秘密的哲学钥匙。

琳·弗赖伊，她在其极具冲击力的《实在的政治》中说道："也许在想象力和勇气之间最终并不存在真正的区分。"她继续说道：因为想象力以勇气战胜了"透过傲慢的眼睛看到的直陈于外面的极度恐怖"。他的眼神中傲慢地流露出了对正被谈到的事情的不屑一顾，即它与现在控制着生活机遇和逻辑空间的人们的其他信念不吻合。弗赖伊继续说道：所以女权主义者必须"敢于依靠我们自己来造就出意义，我们不得不想象我们自己有能力……编织将给予我们某种智慧的意义之网。"[①]这个勇气很难与这样一种想象力相区分，它敢于把自身听作一个仅仅是可能的共同体的代言人，而不是从实际共同体中被驱逐出来的一个孤独的也许是疯狂的无家可归者。

迈金农和许多其他女权主义者把"自由主义"用作表示无法具有这种勇气和想象力的一个名称。迈金农说道："在自由主义者心里，一个人对它的虐待越是严重和越是系统，它便显得越是具有正当理由。自由主义……从来不把权力当作权力来看待，它只根据权力的实际运作来看待权力的意义。"[②]她指的这个现象当然是存在的，但是，对我来说，把它说成"自由主义"是错误的。当然，把它说成"实用主义"也是错误的。我认为，除了早期马克思主义者提出某些反思以外，"自由主义者"和"实用主义者"这些轻蔑语用法仍然在政治激进主义者中间流行的主要原因是，假如你和普特南一起说"真理超越不了其使用"，那么人们可能以为你指的"使用真理"是实际的当

---

① 这一段引文和上一段引文均来自弗赖伊：《实在的政治》，第80页。

② 凯瑟琳·迈金农：《论例外》，载迈金农：《未作更改的女权主义：生活和法律话语》（马萨诸塞州：哈佛大学出版社，1987年），第221页，并参阅第137页。

下使用。此外，假如你否认真理是与实在的符合；那么人们可能以为你主张真信念是多数人的当下信念。假如你认为，解放的道德思想或社会思想要求透过当下表象直抵现在仍然隐晦不见的实在，而实用主义者告诉你不存在这样的实在，那么你可能断定实用主义无益于解放事业。

无论如何，每当我们想起杜威——他既是自由主义者的典范，又是实用主义者的典范——把大量时间专注于弗赖伊描述的那种勇气和想象力之中的时候，我们愿意承认，实用主义和解放的关系是比较复杂的。尽管杜威显然对女性状况没有作过评论，但是他的确说过的一件事在此值得一提。

女性对哲学仍然没有什么贡献，鉴于人们撰写哲学著作不仅是以女性作为其读者对象的，我们无法理解，相同的观点或思路竟然来自于对待事物的不同男性经验，各种惯例和生活习惯产生了一些系统化的喜好和厌恶。聪明人阅读历史上的哲学著作，从中吸取思想，以此表述人们习以为常的愿望和文化需要，而不在于把握事物的终极本质，不在于把握实在何以构成的知识。只要被人泛泛而谈地称作实在的事物仍然出现于哲学著作中，我们便可以相信，它表示的是关于世界的一些被挑选出来的方面，它们之所以被选择出来，是因为人们借它们来判断其生活价值，因此给予了它们最高评价。在哲学中，“实在”是一个价值术语或选择术语。①

假定我们像女权主义者经常思考的那样地“把人们习以为常的愿望和文化需要”看作男性习以为常的愿望和文化需

① 约翰·杜威：《哲学和民主》，载《约翰·杜威中期著作集》，第11卷，第145页。

要,很久以前人类的一半受着另一半的奴役。这种思考便允许我们对杜威作出如下解读:假如你发现自己是一个奴隶,请不要接受你主人关于实在的描述;请不要在他们划定的道德宇宙界限之内工作。相反,通过挑选出你据以判断自己的生活价值的这个世界的某些方面,你要试着创造出你自己的一个实在来。①

杜威的手段—目的连续性学说本该导致他进一步说:请不要期待着一下子就知道什么样的生活是有价值的,因为在选择实在的过程中,你将不断地改变着自己的想法。你既无法基于关于道德实在本质的一个清晰而明确的断言来确定你的目标,也无法从清晰而明确的目标中推导出一个断言。除了富于勇气和想象力的实验以外,不存在可以遵循的方法或程序。我认为,杜威应当能够迅速领悟弗赖伊描述自己的作品的含义:它是"一种毫无意义的调情和卖俏,周旋于认知空白区域和消极语义空间之中,凭着被自己搔首弄姿的节奏和势头激起的高昂斗志,力图去探究世人一般认为并不存在的高深事物。"②因为,当你周旋于两个社会实践之间的时候,尤其是当你周旋于两种语言实践之间的时候,你既不愿意参与到那个旧实践中去,又还没有成功地创造出一个新实践来,于

---

① 这里不妨引用由夏洛特·珀金斯·吉尔曼的一首诗《相似的情况》提出的一个类比。其大意是,人类好像最终变成了动物:"不要试着模仿更大更有力的鱼对其环境的处理。相反,要找到对待事物的各种办法,它们将帮助你发现一个新的环境。"(在安·莱恩的《致赫兰德及其他:夏洛特·珀金斯·吉尔曼的生平和著作》[纽约:帕斯农出版社,1990年]中很容易发现"相似的情况"),第363—364页。这首诗的主题是,假如"你无法改变你的本质"是真的,像女权主义者经常被告知的那样,那么我们将既不会有生物进化,也不会有文化进化。

② 弗赖伊:《实在的政治》,第154页。

是你不得不徒劳地周旋的时候，恰似毫无意义的调情与卖俏。

假如我们对杜威作如下释义，那么我们就能看到杜威实用主义对于像女权主义这样的运动的重要性：请不要指控某个流行社会实践或某套流行话语与实在不相符合，请不要指控它们把事情搞错了。请不要批评它是意识形态或偏见的结果，因为这些因素对应于你自己策略性地为了寻求真理而运用的"理性"官能或所谓"不受趣味干扰的观察"的某个中立方法。甚至请不要批评它是"不公正的"，假如"不公正的"意指比"有时甚至不符合于它自身的观念"更多的含义。请不要透过转瞬即逝的当下的表象以求达永恒的实在，而是诉诸一个仍然只能隐隐约约想象得到的未来实践。抛弃诉诸中立标准，抛弃像**自然**、**理性**、**历史**或**道德法则**等站在受压迫一边的断言。取而代之的做法是，只需要在实际的当下和某个可能的、纵使初步的未来之间作出令人反感的比较就行了。①

实用主义和政治乌托邦主义之间也存在着如此密切的关系。我一直主张，两者是和谐共存且相互支持的。这是因

---

① 像我早些时候指出的那样，把杜威的某个哲学断言和后现代主义者的观点结合起来是容易的。杜威的那个哲学观点是："实在的"(real)是一个像"好的"(good)那样的评价性术语；后现代主义者的观点可以在克莉丝·威登的《女权主义实践和后结构主义理论》(纽约：布莱克韦尔出版社，1987年)一书中找到。威登和杜威批评哲学传统的惟一差异是它还把当代实用主义者如普特南和戴维森与杜威分离开来——"语言"的使用而非杜威的语词"经验"对于重新塑造被压迫者来说是至关重要的。像普特南和戴维森一样，但不同于杜威，威登是威尔弗里德·塞拉斯所谓的"心理学唯名论者"，相信所有的意识都是语言学的事情。他说道："像阿尔杜塞的马克思主义一样，女权主义的后现代主义首先假定，是语言使我们去思考，讲话，并给予我们的周围世界以意义。意义和意识并不存在于语言之外"(第32页)。不过，与杜威的差异产生不了什么后果，因为杜威将全心全意地赞成威登的如下见解：人们不应该把语言视为"表达实在的透明的(转下页)

为实用主义赞成扩张逻辑空间的可能性，因而赞成诉诸勇气和想象力，而不赞成诉诸被假定的中立标准。当实用主义放弃断言“自己拥有权利”的时候，或者当它放弃断言“它在自己的一边获得了实在”的时候，实用主义便丧失了承认弗赖伊所谓的“世人一般认为并不存在的高深事物”的能力。这些情况给博爱论者和实在论者带来了麻烦，在这些情形下，充分的认同

（接上页）工具”，而应该视为“用来建构事实之特殊的往往是冲突的版本的材料”（第131页）。

心理学唯名论对女权主义者的惟一好处也许是，它抛弃了如下难以讨论的（我喜欢说成是“形而上学的”）问题：女性是否具有与男性不同的体验？非洲人是否具有与欧洲人不同的体验？上流非洲女性的体验是否更密切地相似于下层欧洲男性的体验，而不相似于上流欧洲女性的体验？它用如下比较容易讨论的（更明显地是经验的）问题取而代之：这些各种各样的团体用什么语言来为自己的行为作辩护？他们使用什么语言来展示他们的最深层的希望和恐惧？等等。后面这些问题的答案是因地点的差异，因实践目标的差异，因使用的语言的差异而异的。我和迈金农一起对如下理念持着怀疑的态度：“观点具有生殖器。”我赞成桑德拉·哈丁怀疑“女性道德”、“女性经验”、“女性立场”之类概念的用处。参阅哈丁：《女性道德和非洲道德的离奇重合：对女权主义理论的挑战》，载《女性和道德理论》，艾瓦·基塔和戴安娜·迈耶斯编（多多瓦，新泽西：罗曼·列特尔弗雷德出版社，1987年），第296—315页。

虽然威登归结为“自由主义的人道主义”的大多数学说（如平等主义、笛卡儿的个人主义、道德普遍主义）也是杜威（一位众所周知的自由主义的人道主义者）攻击的目标，但是威登似乎无法避免对丁玛利·哈克斯渥兹称作“一门能够把男性中心主义的所有失真一劳永逸地排除掉的后继科学”的追求（《知者，所知和被知：女权主义理论和真理断言》，载《实践和发展中的女权主义理论》，迈克琳·R·迈尔森等人编，[芝加哥：芝加哥大学出版社，1989年]，第331页）。但是一旦你抛弃了普遍主义，那么你也就既不会希望全盘拒绝也不会希望讨论“失真”了。哈克斯渥兹继续批评哈丁的如下说法：“女权主义的分析范畴在这个历史时刻将是不稳定的”（哈丁：《女权主义理论分析范畴的不稳定性》，载《实践和发展中的女权主义理论》，迈克琳·R·迈尔森等人编，[芝加哥：芝加哥大学出版社，1989年]，第19页）。但是预言和不稳定的范畴是结合在一起的，哈丁的断言把我引自弗赖伊的许多段落给串连了起来。哈丁的另一个断言将受到杜威的欢迎：“我们[女权主义者]应该学习如何把不稳定性事物自身看作是有价值的资源”。

指令描述是适用的，但是没有一个此类描述是必需的。

我现在转而讨论我早些时候提到过的一个似是而非的状况，它是这样一个提议：女性现在仅仅处于生成之中，她们未曾被剥夺表达以前一直深藏于她们内心的东西的能力。我把迈金农对于一个“仍然有待于成就的女性角色”的倡导当作提出如下建议的一个方式：女性现在仅仅开始作为女性而获得一个道德同一性。在成为某个X的过程中发现其道德同一性意味着能够去做如下一类事情：使你的X性凸现于你对于重要的非强制选择的辩护中，使你的X性成为当你必需恢复你的自信时你对自己讲的故事的一个重要组成部分，使你与其他X们的关系对于断定你是一个负责任的人具有至关重要性。所有这些事情都是男性通过提醒自己他们是男性而通常能够做到的。它们是男性使得女性难以通过提醒她们自身是女性而做到的事情。如弗赖伊指出的那样，男性设想自己具有“完美的人”的身份，他们享受到了他所谓的“无条件参与种类的激进‘优越性’”，[1]并且拒绝把这个身份给予女性。男性不断地、热情地、公开地感谢上帝他们不是女性的结果使得女性难以因为她们是女性而感谢上帝。因为，假如一位女性说她发现了她成为女性的道德同一性，这本来应该是合情合理的，但是就在前不久，如此说法就像一个奴隶发现了他的道德同一性那样不可思议。

大多数女权主义者将会同意，女性开始发现在她们成为女性方面的道德同一性，仅仅处于女权运动初始阶段才会如

[1] 弗赖伊：《实在的政治》，第48—49页。

此。[1]但是大多数女权主义者可能仍然是实在论者和博爱论者，她们仍然会坚持如下两个断言之间存在着一个差异：一个断言是，一个人无法在成为一个X方面发现其道德同一性；另一个断言是，X仍然不是一个充分发育的人，通过阻止他去发现她在做X的资格方面的道德同一性，这个人一直受到了不公正的对待。因为实在论和博爱论胜过实用主义的一大优点是，它们允许人们说女性本该是她们现在就是的那个样子，所以，即使她们以前不知道这一点，即使这一点一直受到了明确否认，但是她们本来就有权力成为她们现在试图成为的那个样子。

不过，对于我们实用主义者来说，要那样子说是不容易的。因为我们把做人的资格(personhood)看作是一个程度的事情，而不是一个非此即彼的事情，不是一个有则全有，无则全无的事情。它甚至在人类近亲中也得到了一定的分布。我们把它看作奴隶比其主人更不典型的事物。这不是因为存在着"天生就是奴隶"这样的事物的缘故，而是因为主人控制了奴隶言说的语言的缘故，他们使奴隶以为自己的痛苦是命运注定的，甚至是应得的报应，是生来如此的，而非应该给予抵抗的。我们无法赞成不为人知地潜伏于表面现象底下的某个深刻实在概念。所以，我们不得不认真地对待由像大家熟悉的查尔斯·泰勒这样的作者提出的"解释决定一切"理念：就道德愿望而言，人多半是他或她如何描述他或她自身的事情。我们不得不认真地对待如下理念：你经验到你自己是什么多

① 我不太了解女权主义的历史，不太了解女权主义传统究竟有多长，究竟是如何延续的，以至于无法对一些事情的来龙去脉作出思考。

半是你以你能够使用的语言来描述你自身的活动所造就的意义的一项职能。我们不得不说，只有在他们是由人的卵子受精而来和婴儿也是人的意义上，即在他们能够被造就为人的意义上，赫胥黎的《开辟新大陆》中的德尔塔斯和埃普希伦斯和奥威尔《1984 年》中的无产者都是人。所以，我们实用主义者不得不把过去男性压迫的绝大多数错误等同于其对过去潜力的抑制，而不是等同于其对过去现实的不公正。

为了说女性现在仅仅处在达到作为女性的某个道德同一性过程中，我不一定要否认，在每一个时期，有些女性已经对女性标准、对女性的阳性中心主义描述表示了怀疑，并且提出了取代性标准和描述。我必须否认的是，女性已经能够忘记一些较为晚近的描述，这些描述似乎使她们看起来不能成为完全的人。我否认以前阶段的女性已经有能力避免遭受折磨，能够避免分裂状态，能够游移于男性对她们的描述和她们给予她们自身的取代性描述之间。作为我一直记忆犹新的这类事情的一个例子——有必要提一下，以便与弗赖伊所谓的“世人一般认为并不存在的高深事物”能够搭上界——请思考一下阿德里安娜·里奇对她年轻时的描述。她说她当时“游移于把自身定义为诗人的写诗的女孩子和把自身定义为与男人有染的女孩子之间”。[①]我想把里奇的个人处境解释为一个更一般处境的象征，在那个处境下，女性在女权主义兴起之前就发现自己不能不根据与男性的关系来定义自己。为了正视

① 阿德里安娜·里奇：《论谎言、秘密和沉默：散文集，1966—1978》（纽约：诺顿出版社，1979 年），第 40 页。

这个无能为力的处境，请思考里奇的处境如何区分于相似情境下一位青年男子的处境。

自从拜伦和歌德以来，男人们以为写诗是创造自主的自我，避免不得不根据为其父母、教师、雇主和统治者使用的术语来定义自己的最佳途径之一。自从1820年前后以来，青年男子有过一个把自身定义为诗人，在其所写的诗中发现其道德同一性的自由选择时期。但是，里奇告诉我们，这对于一个青年女子不是一件容易的事。

那么困难是什么呢？困难并不在于缺乏里奇可以应用到自己身上的真正描述。困难也不在于存在着一些里奇无法作出正确回答的得体的——亦即富于一般智慧的——问题。但是，她告诉我们，的确存在着某种分裂状态。她运用的各种各样的真正描述无法协调为一个整体。但是她含蓄地提到，一位青年男性诗人的描述很容易相互协调起来。在她年轻时，里奇无法得到我们视为完全的人的特征的那种融贯性和整合性。因为只有其人性得到全面发展的人才能稳定而全面地看待他们自身。他们不会觉得各种各样的分裂状态正在把他们扯碎，他们会把在其各种取代性的自我描述中间存在的张力看作最糟糕也是在一个和谐的多样性统一体之中的必要环节。

里奇认为自己处于分裂状态之中，这听起来是真实的，因为如她在讨论埃米莉·迪金森的一篇文章中以及在其他地方证明的那样，假如青年女性想要玩男性玩过的语言游戏，那将迫使她们把其生活中的男性（或者在其生活中缺场的男性）当作独立的变量来对待，而其他任何东西——甚至她们的诗——都是非独立的变量。所以，在里奇无法把她的诗与她

与男性的关系联系起来的范围里，她面临着一个问题。她是分裂的。她无法成为职业诗人，因为她无法忘记的那种语言不让她既做职业诗人又做职业女性。相比之下，自从拜伦以来，那种语言已经让一个男性既做了职业诗人又做了职业杰出人物（正如自从苏格拉底以来，成为职业知识分子和职业杰出人物已经成为可能）。

那么，用什么来解决里奇的问题呢？也许在今天，对于青年女性来说，因为她们可能读到了里奇、弗赖伊和其他人的书的缘故，通过她们的诗或者用她们的诗来定义她们自身比里奇年轻时候要容易些了。但是，那仅仅是容易了一些而已。有什么办法使它变得真正容易起来呢？我认为，使拜伦下一代的某位青年男性容易做诗的惟一一种情况是，使其充满诗意的活动成为他向自身讲述自身故事中的独立变量。在其上一代有过在我们看来像是一帮兄弟的诗人：赫尔德林和济慈，拜伦和歌德，席勒和沙米索。一个人生于那样一个时代发端之时是万幸的。成为一个有诗人天分的青年男性也就是能够以杰出人物的语言描述自身，那种语言以前还没有人使用过，人们也就无从知道是否充满着疯狂的意味。那帮兄弟创立了一个无形的俱乐部，一个非常优秀的俱乐部，它在今天还在热情地欢迎着新成员的加盟。[①]所以，假如青年男诗人尝试自我定义，他们不会面临高深事物。但是，如里奇所指出的那样，

---

① 在我们这个玩世不恭的世纪里，这个俱乐部的持久吸引力通过这样一个事实得到证实：正如萧伯纳当时正唆使坎迪达取笑马奇班克斯一样，乔伊斯曾令斯蒂芬·德达拉斯写道：他将"在我的灵魂锻工车间里锻造我的种族的纯朴良知。"乔伊斯当时并不是在取笑斯蒂芬，甚至萧伯纳也承认坎迪达"不知道诗人内心的秘密。"

埃米莉·迪金森不允许进入那个俱乐部。[1]所以，对于未来的迪金森们和里奇们来说，要想使事情变得真正容易起来，她们就得有一个良好的设施齐全的俱乐部可以参加。

于是，便产生了女权主义的分离主义。里奇说道：

> 我们理解最深层最激进意义上的女同性恋的/女权主义：因为对于我们自身以及对于其他女性的那种爱、对于我们所有女性的自由的承诺，超越了"性偏爱"范畴，超越了公民权利问题，而变成了探讨女性问题的政治学，要求在某个世界里所有女性——而非有选择的一小撮女性——都达到尽善尽美，这一要求将在文化的每一个方面得到尊重和生效。[2]

试图按照博爱论和实在论坐标方格把里奇所说的东西画成一幅地图的人将难以找到分离于被"'性偏爱'范畴"或"公民权利问题"所覆盖的空间的任何一个空间。从博爱论的观点看，因为正义是我们相互提供平等好处的事情。按照这一见解，没有东西能够通过制度改造超越公民权利和那些权利的实现。所以，例如，女同性恋分离主义很容易被具有一定的性偏爱的人简单地看作一个设置，她们一直逃避着骂名，直到法律被延伸到保护女同性恋者的权利，以及相应的道德准则也跟上了这些法律的步伐。

当她如此说的时候，弗赖伊对分离主义的作用提供了一

---

① "在一位男性作者那里，比如，在索罗那里或者在克利斯朵夫·斯马特或威廉·布赖克那里，某种看似合情合理的生疏性和独特意图一直存在于我们的两位重要诗人之一[迪金森]的诗作中，但是，就因为诗人本身已经被造就成为一个语义学对象，这一切都被贬低为天真、女孩子般的无知、女性的专业缺陷。阿奇博尔德·麦克莱希供认，'我们大多数人都有点儿喜欢这个死了的姑娘。'迪金森死于55岁。"（里奇：《论谎言、秘密和沉默：散文集，1966—1978》，第167页。）

② 里奇：《论谎言、秘密和沉默：散文集，1966—1978》，第17页。

个对比观点：

女同性恋女权主义现在创造了新的生命和意义，我们的确具有了语义学权威，在集体意义上能够作出也实际地作出着有效的定义。我认为只有通过坚持把我们的边界贯穿于对我们的具体评估，我们就能够迫使那些不是我们的人接受我们对我们自身的定义，所以迫使他们接受我们存在的事实，并因此而打开我们和他们一样具有语义学权威的可能性。①

我把弗赖伊的观点表述为，部分地，个体——甚至具有伟大勇气和想象力的个体——无法基于自身而达到语义学权威，甚至无法达到针对他们自身的语义学权威。要想达到这样一个权威，你不得不把你自己的陈述当作一个分享的实践的组成部分。否则你自己将永远不知道它们是否具有超乎疯话之上的另外的含义，永远不知道自己是否是一个女性杰出人物或一个具有如此癖好的人。探索如此权威的人必须组织起来，形成一些俱乐部，一些专门的俱乐部。因为假如你想要设计出关于你是什么的某个故事来——形成一个道德同一性——它将减低你与某一组人的关系的重要性，增强你与另一组人的关系的重要性，那么第一组人的不在场正是你所需要的。所以，正如里奇说的那样，女权主义的分离主义实际上和性别偏爱或公民权利没有什么关系，但是与使得未来女性运用现在仍然不适用的术语来定义自身变得更加容易的事情具有密切关系。这些术语将使得“女性作为女性”应该拥有杜威称作“习以为常的愿望和文化需要”的东西变得容易起来，如里奇所说，那些愿望和需要现在只为极少数女性所具有。

① 弗赖伊：《实在的政治》，第106页注释。

总而言之，我的主张是，当代女权主义运动在思想进步和道德进步方面正在发挥的作用相似于柏拉图学园、在地下墓穴举行的早期基督教集会、17 世纪的无形哥白尼学院、聚集起来讨论汤姆·佩因小册子的劳工团体以及其他许多俱乐部曾经发挥过的作用，后面这些俱乐部之所以形成得起来就是为了尝试新的言说方式，为了把道德力量聚集起来去改造世界。由于这些团体通过对其成员具有日益增强的语义学权威而获得了道德力量，并因此增进了这些成员在这些团体的全体成员中发现其道德同一性的能力。

当一个团体形成起来自觉地对立于控制着其成员的生活机遇的那些团体的时候，当一个团体成功地对其成员形成语义学权威的时候，其结果可能是对它的无情压制——如对阿尔比派教徒的压制以及玛格丽特·阿特伍德想象过的对女权主义者的压制这一类。但是也会遇到这样一种情形，随着时代更替，年代变换，居于统治地位的主人们逐渐发现，他们的向人类敞开的可能性概念正在发生着变化。例如，他们逐渐开始思考允许自己子女自由选择成为有争议的团体成员。分离主义团体所讲的新语言逐渐渗透进了在学校里传授的语言。

随着这一类事情的发生，世人的眼睛渐渐地不再傲慢，人们不再像对待倔强的孩子或者像有点儿疯狂的人那样来对待（以对待埃米莉·迪金森的方式）这个团体的成员。相反，他们首先在自己的俱乐部成员的眼里达到了弗赖伊所谓的“完全的做人的资格”，然后在每一个人的眼神里渐渐地达到了“完全的做人的资格”。他们开始被作为健全的人来对待，而不是当作（像孩子那样，像疯子那样）被爱和保护的退化个案，但是不让其参与思考严肃问题。在一个特定社会里，成为一

个健全的人是一个双重否定的事情：一个人不考虑自己属于的那个团体是否是该社会的强有力团体，纵使不属于该社会中的强有力团体，他也要感谢上帝。

在我们的社会里，我这一代的直率白人男性——甚至一些热切地主张人人平等的直率白人男性——为自己生来不是女性、同性恋者或黑人感到带有点愧疚的宽慰，更为自己生来不是精神迟钝者或精神分裂症患者而高兴。纵使不是全部，那也是部分地因为他们考虑到了假如生来而为上述这一些人所带来的诸多社会经济不利因素。出身良好的孩子常常感受到的还有一种本能的不可言喻的恐惧是，以为自己生来就有出身不良的父母，甚至极其富有但是出身不良的父母。[①]

在我们的社会发展到一定阶段之后，对不是生来为女性的愧疚性宽慰将不会产生于男性的脑际，他们更不会想到"出身是否良好？"的问题。[②]到了那个阶段，无论男女都已忘记传统的男性中心主义语言，正如我们已经完全忘记了社会下层的祖先和上层社会的祖先之间的区分一样。不过，我们实用主义者认为，假如这个阶段真的到来了，那将不是因为每一个人，甚至她们自己，曾经错误地认为女性缺乏的而实际上拥有

---

① 这种难以言喻的恐惧产生了一种道德厌恶感（如对跨社会等级、跨种族婚姻的道德厌恶感），并因此提供了与其原则反映性相对等的直观。把道德可恶性看作我们通过改变教育青年人的语言而产生或消灭的东西是通向非普遍主义道德进步观的第一步。

② 要想知道这个阶段究竟离现在有多远，请考虑伊娃·克洛索夫斯基的如下观点：只有当我们正如对他们将来成为医生还是成为律师不关心那样地对我们的子女将来学好或学坏不关心的时候，我们才会公正地对待同性恋者。诚然，她言之有理。但是现在又有多少父母甚至能够想象一下如此漠不关心的状态？出于斯托特（在《通天塔之后的伦理学》中）提出的理由，我猜想，只有有人坚持己见，无论是性主义还是同性厌恶都不会消失。

的某个东西——充分的人的尊严——已经得到了揭示。那是因为语言学实践和其他的普通文化实践已经逐渐地融合了某些具有想象力和勇气的流浪者特性的实践。

无论如何，在分离主义团体形成之前，将幸运地渗透到教育孩子的语言之中的新语言将不是这些流浪者往日所讲的语言。因为流浪者语言是受到主人影响的语言。相反，在一次次毫无意义地调情和卖俏的漫长过程中，新语言将逐渐地在分离主义团体那里聚集成为一个整体。没有分离阶段，也就没有后来的同化阶段。没有先行存在的对立，也就没有新的综合。没有小心培植起来的对于原来没有达到自我意识的团体成员资格的自豪，就不会有对它的压制，也就不会有可能的道德同一性范围的扩张，因此也就不会有物种(人类)的进化。这就是黑格尔称作"理性的诡计"的东西，这就是杜威当作"进化的反讽"的东西。

认真地对待我引自杜威的这段话的人并不认为，被压迫团体将试着认识到他们自身的完全的做人的资格，然后逐渐地，通过消除偏见之幕，引导他们的压迫者直面现实。因为正如他们认为人类并不具有一个受文化设定的信念和欲望包围的居于核心而神圣的内核——无论生物学还是历史都不会考虑那个内核——一样，他们将不把完全的做人的资格看作被压迫者内在固有的属性。在某人描述获得一个完全的做人的资格方面，做一名实用主义者而不做一名实在论者的要求是，用思考伽利略式科学家和浪漫主义诗人所获得成就的相同术语来思考黑人、同性恋者、女性所获得的东西。我们说，通过获得居于自身之上的语义学权威，前一个团体为自身发明了新的道德同一性。随着时光的流逝，他们成功地使他们开发

出来的这种语言变成了每一个人讲述的语言的组成部分。同样我们不得不认识到，同性恋者、黑人和女性发明了自身，而非发现了自身，并因此断定更广大的社会正在逐渐向某些新事物作出让步。

这意味着要确实地对待弗赖伊的短语“新生命”，并且断言，“在女权主义开始之前还不曾有过女性的完全的做人的资格”这一说法的含义相似于“在17世纪以前还不曾有过伽利略式的科学家”的说法。诚然，正如有人先于牛顿曾经正确说过地心引力是星球运动的原因那样，很早以前就有人正确指出女性是不应该受压迫的。[1]但是，除了《圣经》说的以外，真理并非必然奏效。“真理”不是一个最终将取得胜利的某个权力的名称；它仅仅是一个赞美性形容词的名词化。所以，正如实用主义者在科学哲学中无法使用伽利略观点的真理作为对其预言成功及其日益增长的声望的解释一样，[2]实用主义者在道德哲学领域无法用女权主义理由的正当性作为它引起当

---

① 实用主义者不需要否认真的语句说是真的(因为我不幸地在过去曾经建议它们或许不是真的，值得一提的有《牛顿法则是否先于牛顿就已经是真的?》("Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton wahr?"一文，载 *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin*[1987]247-263)。斯托特(《通天塔之后的伦理学》，第11章)正确反驳了我的这些建议，并且说道，实用主义者应该赞成除自己以外每一个人的如下观点“奴隶制度是绝对错误的”总是真的，甚至在这句话让每一个关心的人，甚至奴隶(他们希望他们的部落同胞将用武力卷土重来，使他们现在的主人成为奴隶)，听起来是疯狂的那些时期也是如此。实用主义者所需要的一切是这样一个断言：这个语句不是通过除了我们用来支持它的相信以外的某个事物使之为真的，尤其不是通过像人性这样的事物使之为真的。

② 在《客观性、相对主义和真理》的第一部分里，我对实在论者断言通过真理来解释预言的成功提出了批评。一个相关的观点——一个真的理论的成功正如一个虚假理论的成功一样需要许多社会历史解释——由称作爱丁堡科学社会学学派的贝雷·伯尼斯和其他成员提出。

代女性关注或者它在将来可能取得胜利的解释。因为这种解释需要一种追踪真理能力的概念，它要追溯到先行存在的真理的创造者。真理是非历史的，但是那不是因为真理是由非历史实体使之为真的。

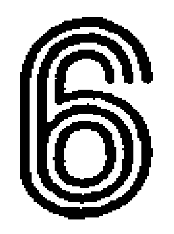
虽然与迈金农的"新呼声"相比，弗赖伊的术语"新生命"似乎是一个更不必要的夸张，但是我们实用主义者能够依其表面价值来采用它，而实在论者却无法那样采用它。依我对弗赖伊的解读，其大意是，早在女权主义者开始把女性招集起来形成一个俱乐部以前，已经有过像沃斯通克拉夫特和德古奇斯这样的女性怪杰，但是这样的女性都不是迈金农的"名副其实的女性"意义上的女性，她们是怪诞的，因为她们害怕陷入男性为她们设置的角色之中，因为尚不存在其他的角色。因为角色需要一个共同体，一个能够对这个有问题的角色作出规定的社会预期和习惯的网络。这个共同体可能不大，但应像一个俱乐部一样能够与一个大集会相抗衡，或像新物种一样能够对应于旧物种的一些非典型的突变体。只有在它能够自我保存和自我繁殖的条件下，它才是存在的。[①]

再作一次概括：像迈金农和弗赖伊这样的预言性女权主

---

① 我正在提出的观点似乎是弗赖伊把其置于"人性制度理论"名称之下来给予拒斥的一个观点，依她的见解，那种理论"把'人'注解为一个社会角色或制度角色，社会或制度允许或禁止一个人采取某个角色"（第49页）。她说，这个观点"肯定吸引了那些自以为具有创造人的力量的阳性主义者。"但是我不愿意说男性具有通过一次大赦令就把女性造就为完美的人的力量，那是一种君主拥有的使平民成为贵族的权力的方式。相反，我主张的是，即使他们如此尝试了，他们也无法做到，因为他们和女性一样遇到了一些语言学实践，那些实践使得女性难以成为完美的人。在我所预见到的乌托邦里，所有这些实践都将被世人所遗忘，那个乌托邦无法通过一部分男性的恩赐行动来实现，绝对的君主也无法通过同时使其所有臣民成为贵族而产生一个平等的乌托邦。

义者不仅为女性而且为社会预见到了一个新生命。她们预见到了这样一个社会，在其中，男女区分已经没有多大意思。实用主义的女权主义者将不把造就这样一个社会视为既摒弃了诸多社会建构又恢复了原本一直存在的万物之道。与当前仍然适用的社会建构相比，她们将把它视为一套更美好社会建构的制作，因而视为一种更美好的新新人类的创造。



实用主义和正义，人权及自由主义

6.1 对最低纲领自由主义的辩护

迈克尔·桑德尔的《民主的不满：美国公共哲学探索》对美国政治历史的一些张力做出了富于启发而有见地的探讨。不过，我既怀疑框定桑德尔历史叙事的哲学假定，也怀疑桑德尔对我们当前困境的诊断。

我将首先着手处理在其著作中提出这些哲学假定的那些段落，并把它们置于四个关键词之下：自由、自我、真理和情感。然后，我将简要描述我们两人就最近美国政治社会历史所持观点的差异。

桑德尔认为，自由主义者和共和主义者对自由的性质存在着不同的看法。共和主义者认为，自由"依赖于对自治的分享"。[①] 自由主义者则认为，自由在于"人们选择其价值和目的的能力"。按照桑德尔的考虑，

① 迈克尔·桑德尔：《民主的不满：美国公共哲学探索》，（马萨诸塞：哈佛大学出版社，1996 年），第 5 页。

"唯意志论自由观允诺要一劳永逸地消除共和政治的风险。假如自由超然于自治的施行而不是被理解为人们选择自己目的的能力，那么形成公德的艰难任务便终于能够被免除掉。"[1]

我认为桑德尔确立在自由主义者和共和主义者之间争端的方式是缘于门户之见。现在，大多数人不仅相信自由社会是公民参政的社会，而且相信在穆勒限定范围之内人民能够独立选择自己的价值和目的。他们认为没有必要在这两个规定之间作出选择。他们认为，没有满足这两个必要条件的任何一个社会都不配被称作"自由"社会。

我在我引用的这段话中发现的另一个问题是，我不认为一个自由主义者想要的是要么"超然于自治的施行的自由"，要么"免除了形成公德的艰难任务"。康德、穆勒和杜威都不适用其中的任何一个描述。

无论如何，我对这个段落的反应是，我们提出像"自由是什么?"或"'自由'真正地意味着什么?"之类问题过于抽象，以至于对我们没有任何好处。我认为，哲学家和政治学家应该反对向着那个抽象高度趋近的诱惑。与桑德尔不同，我并不认为美国"处于摸索公共哲学之中"。美国的确在寻求某个道德同一性。但是，我并不认为这个同一性能够通过使"自由"之类的术语变得更加清晰而得到。

我是桑德尔所谓的"最低纲领的自由主义者"。如他所

---

① 迈克尔·桑德尔：《民主的不满：美国公共哲学探索》（马萨诸塞：哈佛大学出版社，1996年），第10页。

说："最低纲领的自由主义者使政治学摆脱了道德哲学。"[①]又如他所说：我们最低纲领的自由主义者"主张赞成自由状况是政治状况，既不是哲学状况，也不是形而上学状况，所以它不依赖于关于自我本质的有争议的断言。"

相比之下，桑德尔认为，要是不努力钻研自我的本质，那么你就无法在政治理论方面取得多少成就。他的新作的哲学部分反复纠缠于有所拘束的自我和无所拘束的自我的区分。一个有所拘束的自我具有已经确立起来的目的、需要、要求和愿望。一个无所拘束的自我则坐等选择那些目的、需要、要求和愿望。它是"先于"它们而存在的。

按照桑德尔的看法，"假如自我不是先于其目的的，那么权利就不是先于善的。"[②]我可以完全赞成他的主张。

我是一名最低纲领的自由主义者的一个理由是，我认为自由主义者不会允许自己受到"自我先于目的"的自我观的拘束，亦即那个自我是一个存在主义的加利福尼亚人的自我，它除了期待自己的一时快乐以外，不管任何其他事情，而坐等着选择各种目的、价值和从属关系。在我看来，这个存在主义的自我像康德的只听从无条件义务召唤的本体自我一样是一个神话。这两个神话都假定，三个官能（理性、意志、欲望）的合而为一已经不幸地变成了规范的，那个三者合一恢复了柏拉图有关灵魂诸部分的邪恶等级序列。

假如自由主义者允许桑德尔把它们与一个赤裸裸意志掺合在一起——那个意志只选择称其心意的目的和从属关

① 迈克尔·桑德尔：《民主的不满：美国公共哲学探索》，第48页。

② 同上书，第44页。

系——那么它们当然将显得轻松自在而不瞻前顾后。但是我们最低纲领的自由主义者并不需要一个自我理论来区分城府较深的人和城府较浅的人。我们只会说，只要你提供更多的教育、安全和休闲，你便能得到一些城府较深的人，这些人比较适合担负起自治的责任。这不是一个哲学见解，而只是一个经验观察：享有这三种品德较多的人将更有能力考虑他们个人前途的不同方案，更有能力考虑他们的社会未来的不同方案。他们是比较有耐心，比较宽容，比较有想象力的人，所以他们是民主社会比较优秀的公民。

按照我的观点，不存在要把自我分裂为各项官能的需要。它只要把自我看作各种信念和各种欲望的网络就足够了。所有的自我总是已经相等地受到了拘束的，不过有些受到了良好信念和良好欲望的拘束，而有的则受到了不良信念和不良欲望的拘束。没有一个自我比另一个自我具有更强的意志，更多的理性或更强烈的嗜好，不过，与其他自我具有的从属关系相比，其中有一些自我具有的从属关系将使之更适合具备民主社会的公民资格。例如，与从属于大家族、工会或滚木球联合会相比，从属于原教旨主义宗教使他们更不适合具备这样的公民资格。这就是罗尔斯不得不把宗教狂热从原初状态排除出去的原因。

我赞成罗尔斯出于政治目的的考虑权利应该被思考为优先于善。不过我认为支持如此做的证明——支持桑德尔称作“程序共和制度”优先于其他政治体制的做法的证明——仅仅是历史的，而不是哲学的。程序共和制度是这样一些政治体制，在其中，尽可能不把对实质性道德问题的解答——正如尽可能不把赞成为人行善的观点——融入到政治制度之中。这

些共和制度在我们曾经尝试过的所有政治体制中间具有最好的行踪记录。

当桑德尔说千方百计地想要达成政治妥协的自由主义者有时试图对恶的存在问题或者对人类生活是否开始于观念的问题“进行分类”的时候，关于真理的话题便突现了出来。桑德尔说，他们就是这样子做的，因为“确定实践的优先性的一个办法是否认它分类的任何一个道德观念或宗教观念将会是真的。”他正确地反驳道：“但是，这正是最低纲领的自由主义者想要回避的那种有争议的形而上学断言。”

我对此表示完全赞同，这也是我认为我们最低纲领的自由主义者决不应该否认任何一个明智的陈述都可以是真的原因。我们不应该试图把文化划分为存在物质事实的认知部分和不存在物质事实的非认知部分。詹姆斯和杜威的确千方百计地模糊了认知和非认知的区分。我们应该继续保持它的模糊性。

不过桑德尔认为，假如我们最低纲领的自由主义者不在非认知方面寻求避难，那么我们将会遇到一个大问题。他以一个修辞性疑问句陈述了这个问题：

假如自由主义者……肯定允许一些这样的观念或许是真的，那么什么将确保没有人能够充分地产生强行做出这些分类的兴趣，也就是说，在道德上超过对社会合作的实际兴趣呢？[①]

对那个问题的回答将与一个人对真理的讨论没有什么关

---

① 迈克尔·桑德尔：《民主的不满：美国公共哲学探索》，第51—52页。

系，即，不可能存在能够保证充分地强行超过对社会合作的实践兴趣的各种兴趣、信念和欲望。我们应该放弃对这些保证的希望，并且放弃对不知怎地提供这些保证的哲学的希望。

诚然，对于在一定时期的某些人来说，对圣餐变体的信念，对人种混血的信念，对奴隶制合法性的信念，对堕胎的信念，超过了他们对社会合作的实践兴趣。有时，除非他们有所依靠，人们无法靠自己生存下来。他们的道德同一性要求他们必须做到，如果他们的共同体开始宽容异端，开始允许奴隶制，那么他们必须迁移，发动一场革命，或者停止参加政治活动。有时社会的整体都必须有所依靠。于是我们发动了内战，或者搞起了分离活动。

我采取的实用主义的最低纲领的自由主义是这样一个立场：想办法教育公民养成一种尽可能不具有这些强制性兴趣、信念、欲望的公德。例如，设法使他们把问题"人的生命开始于何时？"改为问题"人们对堕胎问题如何才会达成一些无原则的空洞的共识？"想办法使它们变得尽可能地灵活和空洞，想办法使他们对民主共识的重视超过对任何其他事物的重视。通过鼓励他们宽容地对待他们以前认为是无法妥协的事物，想办法使他们尽可能不倾向于迁移或搞分离。

请注意，这个立场同真理的性质或真理的范围没有关系。它不说不存在道德问题或宗教问题的真理。它不说它们是意见的事情而不是知识的事情。它只说，你要尽量想办法不提道德问题和宗教问题。你要尽量想办法用政治问题取代许多这样的问题。最低纲领的自由主义者不说道德和宗教是非认知的，或者在认识论上或形而上学上多少是二流的。它只是千方百计地除了关注"我们能够自由地达成的是一个哪种妥

协?"以外不关注任何一个其他的问题。程序共和制度设法向共公民灌输妥协和宽容的德性,教育他们抛弃有可能妨碍妥协和宽容的其他德性(如武士的德性或修女的德性)。

桑德尔的如下意见当然是正确的:存在着我们20世纪美国无法宽容地妥协的某些问题,如奴隶制。罗尔斯将赞成,任何一个程序共和制度都务必具有某个道德底线:赞成程序无法成为保持共同体团结一致的全部。不过罗尔斯希望这个道德底线尽可能地淡化和灵活。我们最低纲领的自由主义者认为,请求哲学家指出多大的淡化是过于淡化和多大的灵活是过于灵活是没有意义的。因为那些问题也是实践问题。民主制度就达成妥协的原则做出政治决定。哲学家接着通过形成新原则来澄清谜团,那些新原则论证了与旧原则达成妥协的合法性。

桑德尔说:

在替自由主义观点作辩护的过程中,人们有时主张,不是基于同意的忠诚和效忠,无论如何,从心理学上讲总归是强迫性的,这样的忠诚和效忠只涉及情感而不涉及道德,所以并不表示对不适合于无所拘束的自我的责任。但是,要是不承认团结的责任,那么一些常见的道德和政治两难就难以讲得通,它们蕴含的郑重建构起来的有所拘束的自我也难以讲得通。①

为了说明后一个观点,桑德尔谈到了罗伯特·E·李做出的为了弗吉尼亚而非为了合众国而战斗的决定:

---

① 迈克尔·桑德尔:《民主的不满:美国公共哲学探索》,第39页。

要是不承认与他的人民站在一起甚至领导他们参与到他反对的事业中去的号召是一个道德灌输而非仅仅情感灌输的主张，那种灌输至少能够抵消其他义务和责任，那么一个人便无法把他的两难看作道德两难。①

作为实用主义者，作为官能心理学的论敌，我反对在短语"道德灌输而非仅仅情感灌输"中的"仅仅"一词。我反对康德主义的说法：情感在人的官能领域中过于低下，难以担负起道德义务。我完全赞成我们具有源于团结的责任，不过我认为团结是经过教育我们的情感产生的。依我的看法，程序共和制度通过设法让他们去体验休谟称作"情感的进步"（安尼特·贝尔最近复活了这个短语）的事情向其公民灌输良好的习惯。所以当桑德尔说对共同体仅仅具有一个"合作的"见解的我们自由主义者无法回应诺齐克对再分配主义政策的反驳时，我将答复说，我们通过讲述在没有施行再分配政策的社会里发生在穷人身上的悲伤故事来回应那些反驳。对诺齐克的答复不是亚里士多德、奥古斯丁或康德的著作，而是像威廉·朱利叶斯·威尔逊那样的著作，是在城市贫民窟里成长起来的孩子的传记。

我同意桑德尔的如下见解：向自由主义者答复说"社会权利和经济权利作为对人的平等尊重是必需的"是不够的。桑德尔是正确的，"问题仍然是，为什么碰巧生活在我们国家的这些人对我关心的问题有主见，而其他人对我关心的问题没有主见。"我认为，这是对所有康德式道德教育考虑的一个总反驳，也是对所有道德教育尝试的一个总反驳，那种教育主张

① 迈克尔·桑德尔：《民主的不满：美国公共哲学探索》，第40页。

要依靠康德主义者喜欢称作"惟一理性"的东西，公开放弃诉诸情感。我认为，道德教育是情感教育而不是其他教育。

我赞成桑德尔的如下见解：关于平等地尊重人的康德主义讨论无法产生必要的团结。关于社会合作的每一个自私自利的个体之好处的功利主义讨论同样无法产生必要的协同性。据我所知，只有伤感的情感能够产生必要的团结。安尼特·贝尔似乎正确地提出最好以"适当信任"而非"义务"作为基本道德概念。这样做有助于我们停止在带有道德义务的沉重自我和不带有道德义务的轻松自我之间的区分。我们应该用不可信的人（因而多少是不值得信任的人）和可信的人（因而多少是值得信任的人）之间的区分取而代之。值得信任的正派的人和不值得信任的反社会的人是同等地受约束的。不过前者比后者更加具有一些更合理的信念和欲望。

我同意桑德尔说，我们因为"他们的深思熟虑所反映的个性的品质"而敬仰像李那样的人，这个冒险的品质是把其人生际遇视为且承受为一个反思地确立起来的生命的意向，它表现在赋予我以一个特殊生命且对这个特殊性具有自我意识的给其他生命方式和更宽广视野带来生机的历史之中。[①]它就是我在《偶然性、反讽和团结》一书中称作"反讽"的品质。如在李的情景中那样，它是通过注入教育、安全和休闲才得以培育起来的。我认为，脱离了创造这些培养条件，就无法向其公民灌输反讽思想。不过有大量情感影片、小说和电视节目能够做到这一点。

我赞成桑德尔说，李表现出来的这个可取的品质不太可

① 迈克尔·桑德尔：《民主的不满：美国公共哲学探索》，第40页。

能发生在那些“认为自己是‘无所拘束的自我’的人身上”，也不太可能发生在把其代理人的行为解释为“纯粹出于偏爱”或“激进自由”的选择的那些自我的身上。[1]不过，除了受到极少数具有哲学头脑的人的挖苦以外，我从来没有遇到过任何一个人认为自己就是如此。我猜想，这样的人只存在于存在主义哲学家的想象中，这样的人也许存在于一些自助读物的作者的幻想中。无论权利先于善的罗尔斯学说会有什么样其他的错误，它都是一个不具有任何存在主义前提或含义的学说。

除了其他主张以外，竭力主张权利先于善，也就是暗示，空洞到足以达成策略的、非原则的、政治的妥协表示的对人的信任，从反讽意义上讲，往往足以使一个人宁可相信其最初的道德和宗教信念。显然，它并不总是宁可如此相信的。但是无论多少理论思辨都将帮助不了你做出决定什么时候宁可如此，什么时候宁可不如此。

我对哲学就谈到这里。现在我将转向讨论最近的美国历史。桑德尔写道：

在20世纪的进程中，政府应该塑造其公民之道德品质和公共品质的概念让位于政府应该中立地对待其公民信奉的价值概念，并尊重每一个人选择自己目的的能力。例如，在二战以后的数十年里，唯意志论理念显然包括了为福利国家和个人权利的司法扩张的辩护。[2]

---

① 迈克尔·桑德尔：《民主的不满：美国公共哲学探索》，第40—41页。

② 同上书，第1页。

他继续说道：

尽管有着其成就……但是受唯意志论自我形象影响的公共生活无法实现自治的渴望。尽管个人权利在最近几十年得到了扩张，但是美国人仍然沮丧地发现，他们对决定影响其生活的各种势力的控制是减弱了而不是增强了。①

我不相信这两个段落中的任何一个。我无法表示赞同地把某个事物称为自从第二次世界大战以来就已产生的"唯意志论理念"。我并不认为，与1890年的美国人相比，与1930年的美国人相比，或者与1800年的欧洲人相比，今天的美国人感到自己更屈服于一些无法控制的势力。我没有看到我们对自治的渴望令人不满地落空了。我没有看到如桑德尔接着说到的一种情况："在国家水平上的公共生活的缺乏促成了对程序共和制度的放任。"②

让我从我表示异议的最后一个见解开始。在第二次世界大战以后，美国提供了一个庞大的工业化民主国家过着一种非常紧张的"在国家水平上的公共生活"的极其难得的和平时期的范例。因为那几十年见证了公民权利运动的崛起和胜利。纵使仅仅局限于那个胜利，它也足以成为通过和平政治共识而使美国人在行为方式和道德方面取得的最重大的单一系列变化。这些变化中的每一个变化几乎都在这个国家的每一个酒吧、职业介绍所、会议厅和聚会上得到了热烈讨论。假如依桑德尔的说法，"共和主义传统教导我们，自由就是分享

① 迈克尔·桑德尔：《民主的不满：美国公共哲学探索》，第2页。
② 同上书，第3页。

治理控制着其自身命运的一个政治共同体”,[1]那么共和主义者就应该为在20世纪50年代和70年代期间取代的成就感到高兴。

实际上,桑德尔的确是感到高兴的。他把公民权利运动描述为“在我们时代共和主义政治的最好表达”[2]。但是我不知道为什么它不可以同样好地被描述为在我们时代自由主义政治的最好表达。我们这些自称为“自由主义者”的人当然是那样认为的。在我看来,只有桑德尔把政治自由主义受制于唯意志论哲学的企图才阻止了他接受这个取代性的描述。

假如30年以前美国仍然能够依靠自己的道德力量向前推进,那么把战后美国描述为逐渐地丧失了治理自身的能力会是准确的吗?桑德尔之所以用这个方式来思考战后美国,部分地是因为他认为“现代社会经济生活的自由主义自我形象和实际组织是明显地不一致的”。但是,我并不认为他称作“自由主义自我形象”的东西,作为纯粹无拘无束的意志的自我的形象,在哲学家和政治理论家头脑之外存在着。我并不认为普通美国人的自我形象在共和主义者那里和在自由主义者那里会有什么变化。我最难以赞成桑德尔的一个意见是,事情正在变得越来越糟糕,因为这等于赞成,与现在相比,美国人在英王统治时期是更加诚实、更加宽容和更加自信的。

不过这一点通过如下事实似乎是讲得通的:在那些年里,贫富之间的差距并不大,而近来它一直在不断地增长着。在最近25年里,大多数美国人已经丧失了以前20年有过的经

---

① 迈克尔·桑德尔:《民主的不满:美国公共哲学探索》,第2页。

② 同上书,第348页。

济安全感。在我看来，经济事实不能充分地解释国民心态的这个变化。我认为也没有必要像桑德尔那样诉诸道德敏感性方面的变化。桑德尔认为：

> 折磨着程序共和制度公民的无能感或许反映了势力的丧失，当自由超脱于自治，并落脚于一个独立自我意志，那个自我又不受它选择的道德纽带和相互纽带束缚的时候，便导致了那种失势。①

我认为，像“势力的丧失”和“独立自我意志”都是太抽象、哲学味太重的观念，它们解释不了正在发生的事情。

爱德华·卢特沃克和迈克尔·林德讲述的故事比桑德尔讲述的故事要具体得多。这些故事是林德称作美国“巴西化”的故事：挥霍无度寡头政治权力的不断增长，在那个寡头政治组织和其他社会团体之间社会文化差距的不断增长，结果是大多数美国孩子信心的丧失，他们本来能够盼望有一个令人满意的有保障的未来。卢特沃克和林德讲述的故事关注的是金钱而不是自我形象。在我看来，这些故事比桑德尔的故事更加貌似有理。当然，在今天，存在着对政治的不再沉迷以及对自治可能性的大量忧虑，但是我并不认为这是由于不断增长的唯意志论自我形象的缘故。我猜想，与浮夸年代人们产生的对政治的不再沉迷的态度相比，它具有一些相同平常的原因：自我封闭寡头政治的产生，在人口底层经济无保障感的日益增长，公选出来的官员在收受贿赂方面表现出来的日益无耻。

我不清楚我们在下一个世纪里能否看到我们对曾经赋予

① 迈克尔·桑德尔：《民主的不满：美国公共哲学探索》，第4页。

我们进步党时代以及后来的公民权利运动的政治重新恢复起信心。也许这将是一个寡头得势的时代，民主政府将被还原为一个永远的滑稽剧。但是，在试着评估这个悲剧即将发生的概率的时候，我并不认为透过我们对于自由的本质或自我的本质的理解，对期待这些变化将会有所帮助。

总而言之，我完全赞成桑德尔的如下说法："太完整地把道德和宗教囊括进来的政治很快也会产生对自己的不再沉迷的态度。"[①]不过，我认为重要的在于牢记，罗尔斯探索高于道德和宗教信念之上共识妥协尝试导致的，不是道德和宗教的缺乏，而是一些新的道德和新的宗教。虽然英王统治年代以后的美国道德便已经不同于从前了，但是，它同样是一种道德，它同样对公民具有约束力。在进步党时期的神学家宣扬社会福音以后的几十年里，许多美国新教已经变得不同了。但是新教的后续版本——既不怎么关注性，更不关注爱的版本——同样是一个宗教，同样对信徒生活产生着效力。

政治将总是与道德和宗教纠缠在一起，不过，正如政治一样，道德和宗教也得屈服于历史的成熟。在过去，人们断定它们给政治提供了一个其中得到讨论的框架。我把杜威——并且尝试把罗尔斯——读作使民主政治成为给道德和宗教提供了一个在其中得到讨论的框架的人。

① 迈克尔·桑德尔：《民主的不满：美国公共哲学探索》，第12页。

6.2 作为较大忠诚的正义

假如我们受到警察的追捕，我们所有人都会期待家人把我们隐藏起来。假如我们知道我们的子女或父母为其卑鄙罪行而愧疚，我们大多数人都会延长这样的帮助。为了向这样的子女或父母提供虚假的不在犯罪现场的借口，我们许多人愿意让自己作伪证。但是，作为我们作伪证的结果，假如一个无辜者受到了错误宣判，那么我们大多数人都将受到忠诚和公正之冲突的煎熬。

无论怎样，只有在我们与我们已经造成伤害的那个无辜者有关联的情况下，我们才会感受到这样一个冲突。假如那个人是一位邻居，那个冲突可能会较为强烈些；假如他是一个陌生人，尤其是一个不同种族、不同阶级或不同国家的陌生人，那么那种冲突会微弱些。在我们开始为问题"当我们作伪证时，我们是否做得正确？"而苦恼之前，一定得存在他或她是"我们中的一员"的某种感觉。所以，把我们自身描述为对两种忠诚——忠诚于我们的家庭和忠诚于大到足够把我们作伪证的牺牲品包括进来的某个团体——的冲突而不是忠诚和正义的冲突而苦恼是同样适当的。

然而，当情况真正紧急的时候，我们对这个较大团体的忠诚将会减弱，甚至完全消失。于是我们曾经视作自己人的人将被排除出去。把食物施舍给倒毙街头的饥饿路人在常规时期是自然而正确的，但是，也许并非在饥荒年代，假如他如此做牵涉到对其家庭不忠的时候，那就该当别论了。情况越是

紧急，对身边关系密切人物的忠诚纽带也越是得到强化，对其他人的忠诚纽带则越是得到松懈。

请考虑延伸和紧缩忠诚的另一个例子：我们对待其他物种的态度。我们大多数人现在至少对如下见解将信将疑：植物是有观点的，动物具有某种权利。但是，假定奶牛或大袋鼠携带着一种新的突变病毒，那种病毒虽然对它们自身无害，但是对人类是致命的。那么我猜想，我们就会把"物种主义"的指责丢到一边，参与到必要的大屠杀行列中去。物种与物种之间的正义理念一下子将变得毫不相干起来，因为情况的确十分紧急，我们对我们自己物种的考虑必需摆在首位。在这种情况下，我们对于一个较大共同体的忠诚，我们对我们居住的这个地球上的所有生命共同体的忠诚，将会荡然无存。

最后一个例子是，请考虑由从第一世界向第三世界加速生产的出口所产生的紧张情形。大多数美国家庭平均实际收入很可能会持续地下降。这个下降的很大部分可以归结于这样一个事实：你可以在泰国开办一个工厂，你付给当地工人的工资只是你设在俄亥俄州工厂的工人工资的十分之一。这已经变成了富人的普通智慧：在世界市场上欧美劳动力价格过高。当美国生意人被告知，因为使距离我们不远的铁锈地带(指美国重工业衰落的东北部、中西部)的所有城市丧失了工作和希望，他们正在背叛美国时，他们有时会回答说，他们把公正置于忠诚之上。① 他们认为，整个人类需要使道德需要优

---

① 凯特皮勒拖拉机公司总裁唐纳德·菲特斯解释他的公司落户国外政策时说，"作为一个人，我认为这样子做是积极的。我认为 2.5 亿美国人控制如此大的世界 GNP 是不现实的。"引自爱德华·路特瓦克：《濒临危险的美国梦》(纽约：西蒙和舒斯特出版社，1993 年)，第 184 页。

先于他们的同胞公民的需要，并压倒了对国家的忠诚。正义要求他们作为世界公民来行动。

现在请考虑如下貌似有理的假说：只有在受到局部能够实现但总体上不可能的某种经济富裕支持的情况下，民主制度和自由才有望得到实施。假如这个假说是正确的，那么第一世界的民主和自由将无法存活于劳务市场的彻底全球化之中。所以，富人民主面对着一个选择：永久化他们自己的民主制度和传统，公正地对待第三世界。公正地对待第三世界将要求资本和工作岗位的出口，直到一切都消除了差别，直到一个人在辛辛那提、巴黎一个沟渠里或在一台计算机前每一天诚实劳动所得并不多于另一个人在博茨瓦纳一个小镇工作的工资。然而，有一种貌似有理的主张认为，将没有资金用于支持公共图书馆、相互竞争的报纸和网络、具有广泛用途的自由艺术教育以及所有其他的机构，而它们对产生开明的公共舆论，从而保持政府民主行政是必不可少的。

按照这个假说，如何对待富人民主才是正确的呢？忠诚于他们自身还是忠诚于其他人？以牺牲三分之二为代价来保留三分之一人类的自由社会？还是出于平等经济正义的考虑牺牲政治自由的赐福？

这些问题平行于一场核灾难之后一个大家庭的家长所面临的问题。他们是否应该把他们藏于地窖的粮食拿出来与邻居分享，尽管那点粮食只够他们吃一天或两天？或者他们是否应该用枪把他们的邻居赶跑？这两个道德两难产生了同样的问题：我们应该为了忠诚而紧缩那个圈子，还是我们应该为了正义而延伸那个圈子？

我不知道这些问题的正确答案是什么。我既不知道这些父母应该如何做才是正确的，我也不知道第一世界如何做才是正确的。我从它们之中简单地引申出了一个更抽象的、仅仅是哲学的问题。那个问题便是：我们应该把这些两难描述为忠诚与正义之间的冲突，还是如我建议那样的，对小团体的忠诚和对大团体的忠诚之间的冲突？

这就等于考虑如下问题：我们应该把"正义"等同于表示"对于某个一定大的团体的忠诚"的名称，等同于表示"我们最广泛通行的忠诚"的名称，而不是区分于"忠诚"的某个事物的名称？我们能否用"正义"的概念取代对于某个团体——如，某个人的同胞公民，或人类，或所有生命——的"忠诚"概念？这种取代是否将丧失某些东西？

仍然忠诚于康德的道德哲学家可能认为，将会有许多东西丧失掉。康德主义者典型地主张，正义产生于理性，忠诚产生于情感。他们说，只有理性能够激起普遍的无条件的道德义务，我们的将要履行的义务就属于那种义务。产生于情感关系的处于另一个层面上的义务产生了忠诚。哈贝马斯是坚持以这种康德方式看待事物的最杰出的当代哲学家：这位思想家最不愿意模糊理性和情感的界线，或者模糊普遍有效性和历史共识的界线。但是，与康德分道扬镳的当代哲学家，要么沿着休谟的方向（像安尼特·贝尔），要么沿着黑格尔的方向（像查尔斯·泰勒），要么沿着亚里士多德的方向（像阿拉斯代尔·麦金太尔），都不以为然。

迈克尔·沃尔泽恰好处于哈贝马斯的另一个极端。他对"理性"、"普遍道德义务"之类的观念发起了攻击。他的著作《厚重与稀薄》的核心主张是，我们应该反对康德视为核心的

如下直观，即“无论处于何时何地，人们起初具有某个共同的理念、原则，或一套理念和原则，然后它们以许多不同方式逐渐发展起来。”沃尔泽认为，“起先稀薄，后来因时间推移而逐渐厚重起来”的这幅道德图画应该给予颠倒过来。他说道：“道德起初是厚重的，从文化上是完整的，充分地产生共鸣的，只是在一些特殊情况下，在道德语言转变为特殊愿望的情况下，它才使自身变得稀薄起来。”[①]沃尔泽的颠倒提出了——虽然它并不需要——由安尼特·贝尔在《道德偏见》一书中草拟的新休谟主义道德图画。按照贝尔的考虑，道德不是发端于义务，而是发端于一个密切紧凑的团体如家庭或民族中间的相互信任关系。符合道德的行动也就是你以自然而然地对待你的父母、子女或你的氏族成员的方式来行动。它相当于尊重他们给予你的信任。与信任相对立，只有当你对一个较小团体的忠诚冲突于你对一个较大团体的忠诚的时候，义务才会进入这幅图画。[②]

例如，当家庭联合为部落，部落联合为民族的时候，你便会感到你要去做的事情不是自然而然的事情：丢下父母不管去远征作战，或者作为一个联邦行政官员或法官，在你的权限之内否决你自己家乡的动议。康德将把它们描述为道德义务和情感之间的后续冲突，或者康德将把它们描述为理性和情感的后续冲突，从一个非康德主义者的观点来看，它变成了一组忠诚和另一组忠诚的冲突。尊重人的尊严的普遍道德义务

① 迈克尔·沃尔泽：《厚重和稀薄：内外道德论证》（圣母·玛利亚：圣母·玛利亚大学出版社，1994年），第4页。

② 贝尔的图画更加接近于由威尔弗里德·塞拉斯和罗伯特·布兰登草拟的图画，后者准黑格尔式地把道德进步考虑为“我们”的队伍的不断扩大。

的理念被忠诚于一个更大团体——人类——的理念所取代。道德义务扩张到人类以外，以至于达到了一个更大的团体，于是那个理念便变成了忠诚于像你本人一样能够体验痛苦的所有生命，乃至于奶牛和大袋鼠，乃至于树木的理念。

这个非康德主义的道德观可以重新表述为如下断言：一个人的道德同一性取决于他认同的那个团体或多个团体，就像他不可能不忠诚于自己一样，他不可能不忠诚于那个团体或多个团体。从这个观点来看，道德两难不是理性和情感冲突的结果，而是两个不同自我、两个不同自我描述、给予某人生活以意义的两种不同方式冲突的结果。非康德主义者认为，我们并不因为自己在人类中具有成员资格而具有一个核心的、真正的自我——一个响应理性召唤的自我。相反，他们可以赞成丹尼尔·丹尼特的见解：自我是一个叙事重心。在一些非传统社会里，大多数人都有数种这样的叙事，任由自己处理，因此具有数个不同的道德同一性。在这样的社会里，正是同一性的多样性才构成了大量道德两难，产生了许多道德哲学家和心理小说。

相对于其他事物，沃尔泽对厚重道德和稀薄道德的比较实际上是两种故事的比较，其一是你能够详尽而具体地讲述自己作为一个较小团体成员的故事，其二是你能够相对抽象而笼统地讲述自己作为一个世界公民的故事。你对自己家庭比对自己家乡了解得更多，你对自己家乡比对自己国家了解得更多，你对自己国家比对整个人类了解得更多，你对人类比对整个生命了解得更多。当处理你会厚重描述的那些人物的时候，你便处于一个较好的位置上去决定两个个体之间道德上相关的差异是什么；当处理你会轻描淡写的那些人物的时

候，你便处于一个比较糟糕的位置上去决定两个个体之间道德上相关的差异是什么。这就是随着团体的日益增大，法律不得不代替习惯，抽象原则不得不取代实践智慧（phronēsis）的原因。所以，康德主义者错误地把实践智慧（phronēsis）看作稀薄的抽象原则的增厚。柏拉图和康德都受到了这样一个事实的误导：抽象原则被设计出来是为了超越囿于一隅之见的忠诚而形成这样一个思想：原则以某种方式先于忠诚，稀薄之物以某种方式先于厚重之物。

沃尔泽对稀薄和厚重的区分遥相呼应于罗尔斯对分享的正义概念（concept）和各种冲突的正义观念（conception）的比较。罗尔斯的比较陈述如下：

> 应用于某个制度的正义概念意味着，那个制度不能在配置了基本权利和责任的人与人之间作出任意区分，它的规则确立了两个竞争主张之间的适当平衡……除此以外，[一个]观念包括一些原则和标准，用来决定哪些区分是任意的，何时两个竞争主张之间的平衡是适当的。人们可以赞同正义的意义，但是仍然会存在争执，因为他们坚信决定这些事务的不同原则和标准。①

套用罗尔斯的术语，沃尔泽的见解便是，厚重的"充分地引起共鸣的"正义观念是在先的，它完成了在最为看重的人和不太看重的人之间的区分。而稀薄的概念及其准则"不要在两个道德主体之间作出任意的区分"则只有在一些特殊场合才得到了明确表达。在那些场合里，带着如下批判性问题形

---

① 约翰·罗尔斯：《政治自由主义》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1993年），第14注释。

式："它是否不能任意以为某些人比其他人更加重要"，这个稀薄的概念往往会转而抵制它从中萌生而来的厚重的观念。

无论如何，罗尔斯和沃尔泽都认为，通过提供关于任意性的某个标准，揭示稀薄的正义概念的意义本身将解决不了这些批判性问题。他们认为，我们无法做康德希望我们去做的工作——从分析道德概念推导出解决道德两难的答案。用我提出的术语来阐发这个见解便是：我们无法通过从它们那儿完全转向在范畴上区分于忠诚的某个事物——正当地行动的普遍道德义务——来解决两个忠诚的冲突。所以我们不得不抛弃康德的如下理念：道德法则一开始纯粹的但是它一直处于被非理性的情感所侵蚀的危险之中，后者导入了在人们中间的任意歧视。我们不得不用黑格尔主义和马克思主义的理念取而代之：所谓的道德法则至多是一张具体的社会实践之网的精巧缩写。这意味着抛弃哈贝马斯的如下断言：他的话语伦理学明确表达了使用语言的某个先验前提，并且接受了他的批评家的如下断言：它仅仅明确表达了当代自由社会的习惯。①

现在，我要提出这样一个问题：究竟用我开始作为忠诚和正义之间的冲突，还是用在一个更加具体的形式里作为对于特殊团体的忠诚的冲突，来描述各种道德两难？请考虑如下

① 这种争论贯穿于许多当代哲学之中。例如，请用沃尔泽对开始稀薄和开始厚重之间的对比与下列观点进行比较：其一是，柏拉图和乔姆斯基主张，我们一开始便具有各种意思并一直沿袭着对它们的使用；其二是，维特根斯坦和戴维森则主张，我们一开始便具有各种用法，然后根据词典编纂法愿望或哲学愿望来取舍其意思。

问题：由西方自由社会向非西方社会提出的改革要求，究竟是借着不仅仅是西方的事物——诸如道德、人性或理性——的名义做出的，还是只是简单地表达了对局部的、西方的正义观念的忠诚？哈贝马斯将会说它们是前者。而我愿意说它们是后者，但是这两种都不算太坏。我认为，但愿我们不说“自由西方对理性和正义有着更好的了解”，而说“在向非自由社会提出要求时，它也正是对自己的要求”。

在一篇称作《万民法》的论文中，罗尔斯讨论了在其几个著作阐发的正义观念究竟是特指西方的、自由主义的某个事物，还是一个普遍事物的问题。他倾向于主张它是一个普遍事物。他说避开“历史主义”是重要的，他相信，假如他能够证明适用于自由社会的正义观念也能够延伸到这些社会之外，通过形成他表述为“万民法”的东西，那么他就能做到这一点。[①] 在那篇论文中，他拟出了在他的《正义论》中提出的建构主义秩序的某个引申，通过继续区分权利和善，那个引申允许我们使自由社会和非自由社会都受制于同一部法律之下。

无论如何，依罗尔斯阐发这种建构主义的愿望，它表现为，在关于术语“合乎理性的”某个相当特定的含义上，这个法律只适用于合乎理性的民族。为了“被自由社会接受为在一个万民社会中具有良好地位的成员”，非自由社会必须具备的

---

① 约翰·罗尔斯：《万民法》，载《论人权：牛津安妮斯蒂讲座》1993年，斯蒂芬·舒特和苏珊·赫莱编（纽约，基础图书出版公司，1993年），第44页。我不知道罗尔斯为什么认为历史主义是不可取的，在一些段落中，有早些时候的也有更晚近些的，他似乎与许多历史主义者具有密切联系。（参阅下面第308页注①引自最近的《对哈贝马斯的答复》的一个段落。）多年以前，在《民主先于哲学》中，我曾赞成罗尔斯《正义论》对元哲学做出历史主义解释的可取性，该文重印于我的《客观性、相对主义和真理》（剑桥：剑桥大学出版社，1991年）。

条件包括："它的法律体系必须受到一个共同而良好的正义观念的指导……不偏不倚地重视它合乎理性地视为所有社会成员根本利益的事物。"①

罗尔斯认为达到那个条件也就消除了对基本人权的侵犯。这些权利包括："至少是某些最起码的权利，维持生存和安全手段（生命权），自由权（免于奴隶制、奴役制、强迫性职业）以及（人身）所有权，还有由自然正义规则表达的形式平等（如相似案件相似处理）"。② 当罗尔斯通过说"那些可以得到认可的非自由社会不一定具有非合乎理性的哲学学说或宗教学说"来阐明他的见解的时候，他通过如下说法来注解"非合乎理性的"含义：这些社会必须"承认一定程度的良知自由和思想自由，即使对于所有社会成员来说这些自由并非一般地相等的"。简言之，罗尔斯的"合乎理性的事物"的观念，把万民社会成员资格限制于这样一些社会，其制度包含着在启蒙以来的两个世纪里西方社会的大多数艰难取得的成就。

在我看来，罗尔斯无法既拒绝历史主义又诉诸"合乎理性"的观念。因为那个援引的效果将把关于"人与人之间的哪些区分是任意的"大多数西方的最近决定改造成为蕴含于万民法之中的正义观念。请记住，两个不同正义观念之间的差异是两个民族特性之间的差异，那些差异被看作相关于对于其竞争性主张的裁定。在像"相似案件相似处理"的短语中，显然存在着足够回旋余地去支持如下论断：宗教信仰者和异教徒，男人和妇女，黑人和白人，无耻之徒和老实人，将被相应

① 罗尔斯：《万民法》，第81页，第61页。

② 同上书，第62页。

地按照不同的案件来处理。所以存在着提出如下主张的余地：以这些差异为根据的歧视不是任意的。假如我们要想把在某些场合下不允许发生异教徒同性性关系社会从万民社会中清除出去，那么那些社会将会相当铮铮有词地说：在把他们排除出去的过程中，我们诉诸的不是一个普遍事物，而是在欧洲和美国最近才得到发展的某个事物。

我赞成哈贝马斯的如下说法："罗尔斯对'重叠共识'概念实际上所抱的先入之见是在现代意识形式和前现代意识形式之间的区分，在'合乎理性的'世界解释和'合乎教条的'世界解释之间的区分。"但是我不赞成哈贝马斯的如下说法，我认为沃尔泽也会如此：

"只有当在现代条件下已经变成反思的后形而上学世界观从认识上优越于教条地固定的基础主义世界观是真实的情况下，亦即只有当能够做出这样一个区分以绝对的明晰性的时候，罗尔斯才能借助于重叠共识概念来替权利优先于善作辩护。"

哈贝马斯的见解是，罗尔斯需要从跨越文化地有效的前提获得论证来支持自由西方的优越性。他说，要是没有这样一个论证，那么"取消无法吻合于假定的'政治的'公正概念之'非合乎理性的'学说的资格便无法得到承认"①。

---

① 在这一个段落中的所有引文均摘自哈贝马斯：《辩护和应用：对话语伦理学的评论》（马萨诸塞：麻省理工学院出版社，1993年），第95页。哈贝马斯在这里谈到了罗尔斯在早于《万民法》的一些论著中对语词"合理的"的使用，后者的发表稍微迟于哈贝马斯的著作。

当我撰写这篇论文的时候，罗尔斯和哈贝马斯发表在《哲学杂志》（第92卷，1995年3月第3期）上的交流还没有发表。这个交流很少触及历史主义和普遍主义问题。不过有一个段落明确地谈到了这个问题，人们可以在罗尔（转下页）

这些段落清楚说明了哈贝马斯和沃尔泽之所以处于对立两极的原因。沃尔泽理所当然地认为，不存在如关于"合乎理性"的西方理念之认识优越性的毫无问题的证明之类的事物。对沃尔泽来说，不存在在其面前尝试提出优越性问题的跨文化的理性法庭。沃尔泽预先假定了哈贝马斯称作"强式语境主义"的东西，"对于强式语境主义来说，不存在单纯的'合理性'。"关于这个观念，哈贝马斯继续说道："个别的'合理性'与不同的文化、世界观、传统或生活形式相互联系在一起。其中每一个都被视为内在地融入了对世界的某个特殊理解之中。"①

我认为，假如他采纳哈贝马斯称作"强式语境主义"的东西，罗尔斯探索万民法的建构主义路径是能够起作用的。如此做将意味着放弃回避历史主义的企图，并且也意味着放弃如下企图：为关于人与人之间哪些差异是任意差异的西方大多数最新观点提供一个普遍主义证明。在我看来，沃尔泽的《厚重和稀薄》的力量在于阐明必须如此做的明晰性。罗尔斯考虑他正在做的工作的弱点是在两个主张博爱含义之间的含糊性。当罗尔斯说"在其所达到的范围里，一旦它被延伸而为……一部万民法，建构主义自由学说是普遍的"②的时候，他并不是说它在其有效性上是普遍的。"普遍达到"是一个非常

（接上页）斯的《对哈贝马斯的答复》第179页中找到："作为公平的正义是实质性的……在那个意义上，它起源于且属于自由主义思想传统和民主社会政治文化的更广大的共同体。它后来没有成为适当地形式的和真正地普遍的，并因此没有成为（如哈贝马斯有时说的那样）由交往行为理论确立起来的准先验前提的组成部分。"

① 哈贝马斯：《辩护和应用》，第95页。

② 罗尔斯：《万民法》，第46页。

适合于建构主义的概念，但“普遍有效性”不是那样一个概念。后者是哈贝马斯寻求的概念。这就是哈贝马斯认为我们真正需要重型哲学武器，以康德为榜样的哲学武器的原因，这也是他坚持只有关于某个可能交往实践的先验假定才能胜任那项工作的原因。[①]我认为，为了相信自己的建构主义，罗尔斯不得不赞成沃尔泽的观点：这项工作是不需要做的。

罗尔斯和哈贝马斯常常援引“理性”概念，而沃尔泽几乎从来不援引“理性”概念。在哈贝马斯那里，这个概念总是与脱离了语境的有效性联系在一起。在罗尔斯那里，情况就更为复杂些。罗尔斯区分了“理性的事物”(the reasonable)和“合乎理性的事物”(the rational)。他用后者简单意指某种“工具--目的”理性，它被用于工程，用于产生某个哈贝马斯式的生活方式(modus vivendi，暂时妥协)。但是他常常援引第三个概念，“实践理性”(practical reason)，比如他说：建构主义自由学说的权威“依赖于实践理性的原则和观念”[②]。罗尔斯对康德的这个术语的使用也许使人以为他是赞成康德和哈贝马斯的如下见解的：存在着一个得到了普遍地分配的人类能力，它就是实践理性(先于最近西方历史而存在，且完全独立于最近西方历史发挥着作用)，这个能力告诉我们什么是人与人之间的任意区分，什么不是人与人之间的任意区分。这

---

① 我自己的观点是，无论是在认识论中还是在道德哲学中，我们都不需要普遍有效性概念。我在《陈述是有效性的普遍表达吗?》("Sind Aussagen universelle Geltungsanspruche ?")一文中对此作了论证。载《德国哲学杂志》42/6(1994年)，第975—988页。哈贝马斯和阿佩尔认为我的观点是似是而非的，并且容易导致操作上的自相矛盾。

② 罗尔斯：《万民法》，第46页。

个能力将完成哈贝马斯认为必须完成的工作：检测跨文化的道德有效性。

但是，我认为，这不是罗尔斯想要做的工作。因为他还说过，他自己的建构主义不同于诉诸某个权威源泉的所有哲学观点。按照后者的观点，"学说的普遍性是它的权威源泉的直接后果。"作为权威源泉的例子，他引用了"（人的）理性，道德价值的独立王国，关于普遍有效性的某个其他假定的基础。"[①]所以，我认为我们不得不把他的短语"实践理性的原则和观念"解释为在创造一个共同体过程中实际达到的无论什么的原则和观念。

罗尔斯强调，创造一个共同体与完成一个暂时妥协（modus vivendi）不是同一回事，后者是一项只需要工具—目的合理性而不需要实践理性的任务。按照罗尔斯的意思，假如它出现于人们开始时厚重到后来日益稀薄的过程中，并由此发展了一个重叠共识，建立了一个范围更加广泛的道德共同体，那么原则和观念属于实践理性。假如它是在武力威胁下产生的，那么原则和观念就不属于实践理性。如此说来，在罗尔斯看来，实践理性是程序问题，而非实体问题，是我们就即将被执行的事物如何形成共识的问题，而不是我们将赞成什么的问题。

关于实践理性的这个定义表明，在罗尔斯立场和哈贝马斯立场之间可能只存在语词差异。因为哈贝马斯本人用"交往理性"取代"以主体为核心的理性"的企图本身就是一次以"如何"（how）取代"什么"（what）的运动。第一类理性是真理

---

① 两段引文都引自罗尔斯：《万民法》，第45页。

的源泉，真理以某种方式与人类的精神共同进化。第二类理性不是任何事物的源泉，而只是对于由论断提供的而非由威胁提供的各种主张的辩护活动。像罗尔斯一样，哈贝马斯关注说服力和武力的差异，而不像柏拉图和康德那样关注人类不同部分之间的差异——优秀的理性部分和卑劣的情感部分或感觉部分的差异。两人都倾向于不强调理性的权威概念——作为具有发布命令能力的理性理念，而以合理性概念取代了它，合理性是每当人们进行交往时，每当他们试图向别人证明他们的断言时，而不是相互进行威胁时，就会呈现的东西。

托马斯·斯坎伦对“为什么任何一个人都应该关心道德的根本问题”做出了回答，即“根据他们无法做出合乎理性地拒绝的一些理由——所谓理性地，也就是设定我们要找到别人同样无法理性地拒绝的一些原则的欲望——我们有一个向别人证明我们的行为正当性的基本欲望。”①罗尔斯对那个回答表示了认同，根据那个认同，罗尔斯和哈贝马斯之间似乎有着更大的相似性。这一点表明了这两位哲学家或许赞成如下断言：我们需要的合理性的惟一概念，至少在道德哲学和社会哲学领域里，是关于某种情况的合理性，在那种情况下，人们不说“你自身当前的趣味支配着你赞同我们的建议”，而是说“你自身的核心信念，对于你自身的道德同一性来说是至关重要的那些信念，表明你应该赞同我们的建议”。

这个合理性概念可以通过如下说法来限定使用沃尔泽的

---

① 我这里引用了罗尔斯在《政治自由主义》第49页中对斯坎伦观点的概括。

术语：凡是在人们正视从不同厚重之物转向相同稀薄之物可能性的地方，都能够发现那种合理性。诉诸趣味而不诉诸信念也就是渴望某个暂时妥协(modus vivendi)，如修希底德所讲述的那样，这样一个诉求的例子是雅典使节向不幸的米兰人发表的演讲。既诉诸你的永久信念也诉诸你的当下趣味表明了，给予你当前道德同一性的东西——你的厚重而引起共鸣的大量信念——或许使你有可能去发展出一个新的、补充性的道德同一性。[①]它还将表明，使你忠诚于一个较小团体的东西也许给你去联合建立一个较大团体的理由，你到后来将同等地忠诚于那个团体，甚至更加忠诚于那个团体。根据这一考虑，合理性的在场和不在场之间的差异也就是威胁和提供之间的差异，提供一个新的道德同一性，并因此提供一个新的更大的忠诚，对于一个团体的忠诚是通过诸多较小团体之间某个非武力的同意达成的。

我希望仍然保留哈贝马斯和罗尔斯之间的比较的最低限度，并且我希望保留两人与沃尔泽之间的和谐关系的最低限度。出于上述考虑，我想要提出一种思考合理性的方式，它有助于解决我前面提出的问题：正义和忠诚是不是两类不同的事物，正义的要求是否就是一个较大忠诚的要求？我说过那个问题似乎可以归结为正义和忠诚是否具有不同来源的问题，即分别来自理性和情感的问题。假如后一个区分消失了，那么前一个区分也将似乎没有特别的用处。但是，假如我指

---

① 沃尔泽认为，人们具有许多不同的道德同一性是一个好主意。"厚重的，分化的自我是一个厚重的不同的多元的社会的实质性产物，那些自我反过来又必需那样一个社会。"（沃尔泽：《厚重和稀薄》，第101页）

的合理性就是那样一类活动，沃尔泽把它看作一个稀薄化过程——即幸运地达到了重叠共识的表述化和有效化——接着如下理念似乎不再貌似有理了：正义相对于忠诚具有不同的来源。[1]

根据对于合理性的这一考虑，成为合理的和得到一个较多忠诚是对于同一个活动的两种描述。这是因为在个体和团体之间"关于应该做些什么"的某个非强制同意产生了一个共同体形式，并且将幸运地成为扩张每一方都将赞成的从前就应该视为"自己人"的圈子的最初阶段。合理性争端和同胞感情之间的对立因此开始消失。因为同胞感情往往产生于这样一个认识：他认识到他原来不得不与之斗争，不得不运用武力的人——按罗尔斯的观点——是"理性的"。结果，他们像我们一样足以看到为了和平相处而消除分歧的重要性，并且看到通过制定协议来达成这一目的。他们至少在一定程度上是值得信赖的。

从这个观点看，哈贝马斯在语言的策略使用和语言的真正的交往使用之间所做出的区分开始显得是处于一个平台的两个立场之间的差异，那是一个信任度平台。贝尔建议我们把信任而不是义务当作我们的根本道德概念，这一建议因此将模糊在修辞学操作和真正寻求有效性论证之间的界限，将模糊我认为哈贝马斯极其鲜明地划分的界限。假如我们不再把理性看作权威的源泉，假如我们把理性简单地看作通过说

---

① 请留意，在罗尔斯的半技术意思里，重叠共识不是发现了各种深刻的观点已经共享着一些共同的学说的结果，而是要是持着这些观点的各方尚未开始试着联合起来便决不会产生的一个事物。

服而达到同意的过程，那么理性和情感之间标准的柏拉图和康德式二元划分也就开始被人们所废除。那个二元划分会被各种信念和欲望之连续的重叠程度所取代。① 当其信念和欲望的重叠不大的人产生分歧时，他们便会认为对方是疯子，或者较为温和地，认为对方是非理性的。另一方面，当存在着相当多的重叠时，他们便会求同存异，把对方看作自己能够与之一起生活的那类人，终于，那类人也许能够成为朋友，能够与之联姻，如此等等。②

按照我提出的观点，劝告人的行为要合乎理性，也就是提出这样的建议，凡是在他们共享的信念和欲望中间，将存在着足够多的资源去就不诉诸武力的共存达成协议。去断定“某个人是无可救药地非合乎理性的”并不在于认识到“他没有适当地运用上帝赋予他的能力”。而是在于认识到，他似乎没有与我们一起分享足够多的相关信念和欲望，使得就争论中的问题展开可能富于成果的对话。所以，我们勉强地断定，我们已经放弃了促成他扩大他的道德同一性的尝试，我们实施了一个暂时妥协(modus vivendi)，它可能包含着武力威胁甚至武力使用。

假如有人说“合理性”保证了对冲突的和平解决，即，假如

---

① 我认为，戴维森已经证明，运用语言进行沟通的任何两个生命都必然地分享着大量的信念和欲望。他借此还证明了如下理念的不融贯性：人能够生活于由文化差异、地位差异或命运差异而产生的孤立世界中。总是存在着一个巨大的重叠，大量的共同信念和欲望以供不时之需。但是，这个巨大的重叠当然防止不了关于疯狂或恶魔般邪恶的指责。因为只需要一小撮非重叠的某些极其敏感的主题(两个领土之间的边界，一个真正的上帝的名字)都可以导致这种指责，并最终导致暴力。

② 我把如何使哈贝马斯与贝尔重合起来的这个思路归功于玛丽·罗蒂。

有人愿意足够长久地诉诸理性，哈贝马斯称作“更好的论证力量”将引导他们打交道，那么一个较为强势的、康德哲学色彩较浓的合理性概念将被援引进来。[①]对我来说，这个强势理性概念是完全无用的。我认为如下说法是没有意义的：在一场核灾难事故中，一个人优先考虑邻居然后再考虑自己家庭的做法是更加合乎理性的；或者，优先考虑平均全世界人的收入，然后考虑保存自由西方社会制度是更加合乎理性的。使用“合理的”一词来要求人们得出关于这些两难的选择答案，或者运用短语“产生更好的论证力量”来规定某人打定主意的方式，只不过是给了他自身一个空洞的赞美而已。

更一般地说，只有在一个人能够确认一个自然的跨文化的相关关系，那个关系使各个命题相互联系以便形成像笛卡儿的“自然的理性秩序”的情况下，“更好的论证”理念才是有意义的。要是没有这样一种自然秩序，那么他只能根据它们在特殊的个人和团体中间所产生的同意过程中所发挥效率来评价这些论证。但是，关于“自然而内在的相关性”的必要概念——不是取决于某个特定的共同体而是取决于人类理性本身的“相关性”概念——似乎并不比为了解决共同体之间的冲突人们可以诉诸其意志的“上帝”概念更加貌似有理或更加有用。我认为，它仅仅是那个较早概念的世俗化翻版。

过去的非西方社会正确地怀疑过这样一些西方征服者，后者解释说他们发动侵略是服从于神圣命令的。在更晚近时期，他们一直怀疑这样一些西方人，后者建议前者应该采纳西

---

① 关于“更好的论证”的这个概念对于哈贝马斯和阿佩尔所理解的合理性是至关重要的。在第310页注释①提到的那篇论文中，我对它作了批判。

方道路以便变得更加合乎理性。(这个建议被伊恩·哈金缩写为"我即合理性,你即非理性"。)按照我所提倡的合理性的考虑,这两个怀疑形式都是站得住脚的。但是这并不否认这些社会应该采纳某些西方做法,例如,放弃奴隶制,实施宗教宽容,让妇女接受教育,允许混合婚姻,对同性恋抱宽容态度,出于良知反对战争等等。作为一名忠诚的西方人,我认为他们的确应该做所有这些事情。我赞成罗尔斯的如下见解:对于那些被视为理性的事物,对于那些被视为理性的社会,我们西方人应该把它们接受为一个全球道德共同体的成员。

但是我仍然认为,假如我们更坦然地表示我们是种族中心论的,而更少专有地表现为博爱论的,那么我们西方人为了设法使每一个人都更像我们自己而使用的那种修辞学将会得到提高。如下说法将变得更加可取:我们西方人在这里看到的好像是停止蓄奴,教育妇女,分离宗教和政治等等的结果。这种情况发生于我们开始把某些民族差异看作随意的而不是充满道德意义的时候。假如你们试着以那种方式来对待它们,那么你们可能也会有那些结果。谈论那一类事情似乎这样说会更好些:了解我们究竟好了多少,就是了解人与人之间哪些差异是随意的,而不在于了解我们原本就是更加合乎理性的。

假如我们西方人能够放弃由人类成员资格产生的普遍道德义务概念,用建立一个我们与他人之间的信任共同体的理念取而代之,那么我们将处于一个更好立场去说服非西方人看到加入那个共同体的各种好处。我们将能够更好地建设罗尔斯在《万民法》中描述的那种全球道德共同体。在提出这个建议的时候,如我在以前多个场合提倡的那样,我主张,我们

必须把启蒙的自由主义和启蒙的理性主义分离开来。

我认为，抛弃我们继承于启蒙运动的这种残余理性主义出于多个理由是可取的。其中一些理由是理论的，只有哲学教授们才会对它们发生兴趣，诸如真理符合理论与对于人类精神起源的自然主义考虑的明显不一致性。①一个实践的理由是，抛弃理性主义修辞学将允许西方以一个富于教育意义的故事讲述者角色去接近非西方，而不是以一个拥有更擅长于使用普遍人类能力的角色去接近非西方。

6.3 人权、理性和情感

在一篇来自波斯尼亚的报道中，戴维·里夫说道："对塞尔维亚人来说，穆斯林已经不再是人……一个塞尔维亚士兵用一辆小拖车把并排倒在地上等待审问的穆斯林囚徒拖走了。"②里夫的如下描述再一次出现了关于非人性的同一个主题：

波桑希波特罗瓦克的一个穆斯林……被迫咬掉了他的穆

---

① 关于这样一个真理理论对于"西方理性主义传统"是至关重要的断言，请参阅约翰·塞尔：《合理性和实在论：它造成了什么差异？》载《达德鲁斯》，122/4(1992 年秋)，第 55—84 页。并参阅我在《学术自由具有哲学的预先假定吗？》中对塞尔的回应，载《学术界》，80/6(1994 年 11/12 月)，第 52—63 页。我在那篇论文中主张，我们最好放弃"正确处理某件事情"的概念，像杜威和戴维森这样的作者已经向我们证明了，如何才能做到既保留了西方理性主义的优点，又抛弃了由明确化这个概念的企图而引起的各种哲学麻烦。

② 戴维·里夫：《波斯尼亚信札》，载《纽约人》1992 年 11 月 23 日，第 82—95 页。

斯林同伴的命根子……假如你说一个男人不是人，但是他看上去和你没有什么两样，那么辨认这个恶魔的惟一办法便是脱下他的裤子：穆斯林男人是被阉了的，而塞尔维亚男人是不阉的——也许，去掉那个小东西从心理上讲算不了什么……种族清洗运动从来没有错过性虐待的机会。

从里夫讲述的故事中可以得出的寓意是，塞尔维亚屠杀者和强暴者并不认为他们正在侵犯人权。因为他们没有对他们的同胞做这些事情，他们只对**穆斯林**做这些事情。他们并不是非人，他们是在真正的人类和虚假的人类之间做出了区分的人。他们正在做出的区分等同于十字东侵军在人类和异教徒之间做出的区分，黑人穆斯林在人类和蓝眼睛恶魔之间做出的区分。我的大学的创始人既可以自己畜奴，又认为所有人生而具有某些不可让与的权利是天经地义的。这是因为他曾经坚信，像动物意识一样，黑人意识"感性的成分多而反思的成分少。"[①]像塞尔维亚人一样，杰斐逊先生并不认为自己正在侵犯**人类**的权利。

塞尔维亚人认为，通过净化虚假人类的世界，他们的所作所为符合真正人类的利益。就此而言，他们的自我形象相似于希望肃清偏见和迷信世界的道德哲学家的自我形象。首先通过成为全盘合理的，然后成为全盘人类的，这项肃清工作将

---

① "他们的忧伤是转瞬即逝的。他们对不知上天是出于怜悯还是出于恶意而加之于世人的无穷苦难不怎么感觉得到，且很快淡忘了那些苦难。一般说来，他们的生存状态表现为沉湎于感性而疏于反思。这得归咎于他们在消遣之余和劳作过后便有的嗜睡倾向，身体处于休息状态的不用反思的动物当然会有嗜睡倾向。"托马斯·杰斐逊：《弗吉尼亚笔记》，收录于《杰斐逊著作集》，安德鲁·A·列普斯康布和阿尔伯特·艾拉雷·伯格编（华盛顿，D.C.，1905年），第1卷，第194页。

使我们超越于动物性之上。塞尔维亚人、道德学家、杰斐逊和黑人穆斯林都使用术语“人”来意指“与我们相似的人”。他们都认为，人类与动物之间的界限并非简单地是无毛两足动物和其他动物之间的界限。确切地说，其界限在于某些无毛两足动物和另一些无毛两足动物的界限：存在着以人类形式走动的动物。我们和与我们相似的人是人类的榜样，但是在行为和习惯上与我们不同的人至多是些模糊不清的两可情况。像克利福特·格尔茨说的那样：“人之为人最重要的一点在于看重团体的自豪感。”①

我们这些生活在安全富裕民主国家里的人对塞尔维亚虐待狂和强暴者的看法相似于他们对穆斯林牺牲品的想法：与其说他们像我们，不如说更像畜生。但是，与 20 世纪 30 年代纳粹以迫害犹太人取乐时我们的所作所为相比，我们对现在正在遭受蹂躏的穆斯林妇女或正在被阉割的穆斯林男子并没有提供更多的帮助。我们这些生活在安全国家的人会说出诸如“这是些在巴尔干地区司空见惯的事情”的话来，其言下之意是，与我们不一样，那些人对被人强暴和被人阉割已经习以为常。我们为失败者——20 世纪 30 年代的犹太人和现在的穆斯林——一直感到丢脸，这种态度掺杂着我们对胜利者的愤慨，并产生了一种下意识态度：“让你全家都染上瘟病！”我们以为塞尔维亚人或纳粹是畜生，因为贪婪的攫食动物是畜生。我们认为穆斯林或犹太人是被关进了集中营里驯养着的牲畜，因为牲畜也是畜生。没有一种畜生将会与我们非常

① 克利福特·格尔茨：《厚重的描述》，载他的《文化的解释》（纽约：基础图书公司，1973 年），第 22 页。

相像，而人类介人畜生之间的争斗似乎是没有任何意义的。

无论如何，人类和畜生之间的区分仅仅是我们模范的人类使自身区分于模棱两可情况的三个主要途径之一。第二个途径是对成人和孩子援引一种区分。我们说，无知而迷信的人就像孩子一样；只有通过适当的教育培养之后，他们才会获得真正的人性。假如他们似乎难以胜任这种教育，那么它表明，与我们是能够接受教育的人相比，他们并不真正属于同一种生命。美国和南非的白人常说，黑人像孩子一样；于是，黑人男子无论其年龄大小都被称为“男孩”也就合情合理了。男人常说，女人永远都是孩子气的；于是，不用花钱教育她们，不让她们接近权力也就顺理成章了。

然而，说到妇女，有一个把她们从真正的人类中排除出去的更简单途径：比如，把“男子”作为“人”的同义词来使用。正如女权主义者曾经指出的那样，这种用法强化了普通男性对自己生而不为女性的感恩性，也强化了对终极堕落——女性化——的恐惧。后一个恐惧的广度和深度通过里夫描述的特殊性虐待得到了证实。他认为这种性虐待总是抱着净化物种或肃清疆域的企图。他的这一见解肯定了凯瑟琳·麦金农的如下断言：对于大多数男性来说，做女人不是一种做人方式。成为一个非男性是成为非人的第三个途径。

通过具体说明为无毛两足动物所特有的东西，通过解释对人类至关重要的东西，哲学家试图直截了当地澄清这个混淆。柏拉图建议道，在我们和动物之间存在着重大的差异，一个值得尊重和教化的差异。他认为人类具有一个特殊附加成分，这个成分使人类在本体论种类上区分于其他哺乳动物。

对于这个成分的尊重为人们之间的礼尚往来提供了一个理由。不过像尼采这样的反柏拉图主义者会回答说，使一个人停止屠杀、强暴和阉割另一个人的企图从长远来看注定是要失败的，因为人性的真相是，我们是一种特别恶毒而危险的动物。当柏拉图的当代敬慕者断言，所有无毛两足动物，甚至傻瓜和婴儿，甚至女性，甚至那些被人鸡奸了的人，都具有相同的不可让与的权利的时候，尼采的敬慕者便回敬道：就像"一个特殊附加成分"理念一样，"不可让与的权利"理念是物种中的弱者用来抵挡强者的一个可笑而徒劳的企图。

依我所见，20 世纪取得的一个重要思想进步是对于发生在柏拉图和尼采之间关于"我们真正地像什么？"的争论的兴趣的日益衰退。人们越来越愿意忽略"我们的本质是什么？"的问题，他们用"我们能够使自己成为什么？"的问题取代了上一个问题。我们远不如我们的前辈那样认真地对待"人性理论"，我们远不如我们的前辈那样要把本体论、历史或性格学作为生活的指导。我们已经不太提起"我们是什么？"的本体论问题，因为我们已经逐渐明白，历史和人类学的主要教训是我们的非同寻常的可塑性。我们正在逐渐把我们自身看作灵活、无常、自我塑造的动物，而不是合乎理性的动物或残酷的动物。

我们最近假定的一种形态是人权文化形态。我从阿根廷法学家和哲学家爱德华多·拉博锡那里借用术语"人权文化"。在一篇名为《自然化的人权》的论文中，拉博锡说道，哲学家应该把这个文化看作大屠杀之后世界的一个崭新而可喜的事实。拉博锡希望哲学家停止在这个事实的背后或底下去查找出什么东西，他希望哲学家停止去查找和辩护关于这个

事实的所谓哲学前提。按照拉博锡的观点，像艾伦·格维尔茨那样的哲学家错误地断定，人权无法依赖于历史事实。拉博锡说道："我的基本观点是，世界已经发生了变化，人权现象使人权基础主义变得过时和不切合实际。"[①]

人权基础主义是准柏拉图主义者最终战胜其论敌的企图的继续。我认为，拉博锡断定这个企图是过时的主张既真实又重要。它就是本文的主题。我将对拉博锡的如下断言作进一步的扩充和辩护：人类是否真正拥有写入《赫尔辛基宣言》中列举的权利的问题不值得一提。我尤其将为如下断言作辩护：除了世界文化之历史偶然事实以外，把人类与动物相区分无关于道德选择。

义愤填膺地反对这个断言的人有时把它称作"文化相对主义"。他们反对它的一个理由是，在他们看来，这种相对主义似乎难以兼容于如下事实：我们的人权文化在道德上优越于其他文化。我完全赞成我们的文化在道德上是优越的，但是我并不认为这个优越性足以抵得上去支持一个普遍人性的存在。只有当我们假定关于道德优越性的断言必需具备针对优越性知识断言的情况下，即只有当我们假定假如这样一个

---

① 参阅爱德华多·拉博锡：《自然化的人权》，载《宪法研究中心评论》，1990年1—3月第5期，第159—179页。拉博锡还说他不希望去问"道德理性基础观念"的问题。我相信他之所以如此做的原因。拉博锡的意思也许是，在过去，如在康德时期，这个观念仍然是有意义的，但是它现在已经没有意义了。无论怎样，这正是我的观点。康德著述的时代是取代宗教的惟一出路似乎是成为类似于科学的某个东西。在那个时期，发明一门称作"先验哲学体系"——为人们从一顶先验帽子推导出道德义务而达到顶点的活动开辟了道路——的虚假科学似乎是也许令人称心地把道德既从享乐主义者那里又从牧师那里拯救出来的惟一办法。

断言无法获得一个明确的人性知识的支撑，那么这个断言便难以自圆其说的情况下，它才会说得通。但是不清楚的一点是，为什么“尊重人的尊严”——我们撇开塞尔维亚人和穆斯林之间、基督徒和异教徒之间、小人和君子之间、男性和女性的差异而获得的感受——必须以任何一个这样的属性的存在为前提。

从传统上讲，假定替道德奠定“基础”的共享的人性是“合理性”。人们把文化相对主义与非理性主义联系起来，是因为它否认存在着道德上相契合的跨文化事实的存在。诚然，在那个意义上，一个人要是赞成了拉博锡就必定是非理性主义者。但是，在如下意义上一个人不一定是非理性主义者：他停止使自己的信念之网尽可能地融贯，尽可能清晰地被建构起来。像我这样的哲学家认为，理性只是寻求如此融贯的企图，他们赞成拉博锡的如下见解，基础主义计划是过时的。我们认为，我们的使命在于使我们自己的文化——人权文化——变得更加自觉，更强有力，而不在于通过诉诸跨文化的某个东西来证明它对其他文化的优越性。

我认为，哲学最希望做的工作在于总结我们在各种情况下正确行动的在文化上具有影响力的直观。在毫无争议的主题的帮助之下，这项总结工作通过提出能够从这些直观中推导出来的一个概括而得到了完成。那个概括没有假定要为我们的直观奠定基础，而只是对它们进行了总结。在最近几十年里，罗尔斯的“差异原则”和美国最高法院关于“隐私权”的建构就是这种总结的一些例子。我们认为，表述这些总结性概括的意义在于增加了可预见性，因此增强了我们的制度的力量和效率，并借此提高了共享的道德认同感，那种认同感使

我们结成了一个道德共同体。

像柏拉图、阿奎那、康德这样的基础主义哲学家曾经希望为这种总结性概括提供独立支持。他们喜欢从一些进一步的前提推导出这些概括，我们能够独立于被概括的道德直观的真理性而知道那些前提为真的。这些前提被假定用来证明我们的直观，通过提供前提，这些直观的内容便被推导了出来。我将把所有这些前提全部归并到标签"关于人性的知识断言"之下。从这个广义上讲，关于去认识"我们的道德直观是善的形式的集合"的断言，或者"我们是一个敬爱的上帝的不顺从的孩子"的断言，或者"人类与其说通过仅仅拥有价值不如说通过拥有尊严而区分于其他种类的动物"的断言，都是关于人性的断言。而与之针锋相对的断言便是："人类仅仅是自私基因的工具"或者"人类仅仅是权力意志的喷涌之物"。断言这样一种知识等于断言知道能够纠正道德直观的某个事物，虽然它本身不是一个道德直观。对于这个道德知识理念至关重要的一点是，整个共同体将逐渐地认识到其关于正确行动的大多数最显著的直观原来是错误的。

不过假如我们现在问：是否存在着这种知识？那是一种什么样的知识？按照传统的观点，它是一个哲学问题，属于以"元伦理学"为人所知的一个认识论分支。但是从我赞成的实用主义者的观点看，它是一个效率问题：关于如何最好地把握历史的问题，即如何最好地实现由启蒙草拟的乌托邦的问题。假如试图获得这种知识的那些人的活动似乎在实现这个乌托邦过程中派不上什么用场，那么，它是认定不存在这样一个知识的理由。假如改变道德直观的大部分工作似乎正在通过控制我们的情感而不是通过增加我们的知识来得以完成，那么

它是不存在像柏拉图、阿奎那和康德之类的哲学家希望获得的那种知识的理由。

反对柏拉图主义的实用主义论点与赞成取消给自愿为赢得战争做出牺牲的牧师提供俸禄的论点具有相同的形式，后一个论点说的是，赢得战争胜利的所有真正的工作似乎将由将军们来完成，更不用说将由士兵们来完成了。这个论点并没有说，既然似乎不存在上帝，那么也许就不存在去支持牧师的必要。相反，它说的是，既然显然没有必要去支持牧师，那么也许就不存在上帝。我们实用主义者从人权文化的出现似乎并不归结于得到了增长的道德知识而应归结于令人伤感和值得同情的每一件事情的事实得出了这样的结论：也许不存在柏拉图曾经面对的那种知识。我们继续论证道：既然坚持一个设定的非历史的人性似乎是一项无济于事的工作，那么也许就不存在这样一个人性，或者至少与我们的道德选择相契合的那样的人性。

简言之，我质疑诉诸道德知识的效率也就是质疑其因果效率，而不是质疑知识处境。我的质疑与在“元伦理学”标题下讨论的任何一个问题都没有关系：关于事实和价值的关系，理性和情感的关系，认知和非认知的关系，描述性命题和指导行动的命题的关系的问题。它们与实在论和反实在论问题也没有关系。对实用主义者来说，道德实在论和道德反实在论的差异是没有实践差异的差异。此外，这些元伦理学问题以柏拉图式的如下区分为前提：以有效解决问题为目标的探索和以“为了真理而真理”为目标的探索。假如人们遵循杜威把所有的探索——无论是物理学探索还是伦理学探索——都看作解决实践问题的思路，或者假如人们遵循皮尔斯把每一个

信仰都看作行动指南的思路，那么那个区分就会消解。①

无论如何，甚至在一些牧师退休以后，教区里的人们仍然会对他们留下某些记忆，尤其是对他们的预言留下某些记忆。我们仍然深深感激像柏拉图和康德这样的哲学家，不是因为他们发现了真理，而是因为他们预见到了一些大同世界的乌托邦，尽管他们拥有的那些乌托邦细节可能是错误的，但是假如我们从来就没有听说过那些乌托邦，那么我们就从来也不会千方百计地尝试实现那些乌托邦。只要我们去认识尤其是

---

① 斯蒂芬·达威尔、艾伦·吉巴德和彼得·雷尔顿在《通往世纪末的伦理学》一文中对元伦理学的当前处境作了令人羡慕的概述。该文载《哲学评论》1992年第101期，第115—189页。这篇全面而有见地的论文理所当然地认为：存在着一个"对道德客观性进行辩护"的问题（第127页），存在着关于伦理学是"认知的"还是"非认知的"有趣问题，我们必须弄清我们究竟有没有探索道德属性的"认知能力"（第148页），这些事情能够非历史地得到处理。

当这三位作者考虑到像阿拉斯代尔·麦金太尔和伯纳德·威廉斯这样的历史著作家的时候，他们断定这些著作家是"一些并非出于本意的[元]伦理学家"，后者与前者分享着"理解道德、道德前提和道德前景的欲望"（第183页）。他们毫不费力地便达成了一个共识：可能不存在非历史的称作"道德"的实体有待于人们去理解。这篇论文结尾的一段话建议道：道德哲学家最好对人类学、心理学或历史有更多了解。但是其倒数第二段话明确地主张，无论是否得到这些支持，"当代元伦理学都在向前运动着，并且在复杂性和深刻性方面都有所收获。"

我认为，把这篇论文和安尼特·贝尔的论文《关于我们道德哲学家当前生活方式的一些思考》进行比较是有益的。后者发表在《一元论者》67卷（1984年第4期第490—497页）上。在那篇论文中，贝尔建议道：道德哲学家"至少应该像苏格拉底那样偶尔想一想，为什么社会其他人员不仅应该宽容地对待我们的活动，而且应该资助我们的活动。"他继续问道："职业哲学家和道德哲学家的大规模增加是不是一件好事情？纵使它只是像一个牛虻上的斑点那么微不足道，但是它也足以令猫头鹰厌恶至极。"由贝尔披露的这种形而上学哲学和历史自我意识和自我怀疑在我看来是极其必需的，但是它在《哲学评论》中是难得一见的（《哲学评论》一百周年主题表现在了"通往世纪末的伦理学"中）。这个主题的作者们坚信一门哲学分支学科之日益增加的深邃性足以证明其社会用途，且他们可以完全不理"颓废学院派"的抱怨之声。

去讨论"人是什么?"的问题的能力仍然对我们人类来说是最重要的问题,那么像柏拉图和康德这样的人在提出一些乌托邦预言还会附带断言知道某些深刻而重要的事情,关于灵魂的组成部分,或关于共同道德意识的先验状况等等。但是,在过去的二百年里,这种能力和那些问题已经渐渐变得不太重要。拉博锡在其断言中总结道,正是这个文化巨变才导致了人权基础主义的过时。在本文余下的部分,我想要对以下问题做些探讨:与二百年以前相比,为什么知识对于我们的自我形象似乎已经变得不太重要?与启蒙时期相比,为什么把文化基于自然之上,使道德义务基于跨文化普遍知识之上的尝试对我们似乎已经变得不太重要?为什么"人类真的拥有在《赫尔辛基宣言》中列举的权利吗?"的问题是一个如此缺乏共鸣和如此不得要领的问题?简言之,为什么道德哲学已经变成了我们的文化中如此不引人注目的一个部分?

对这些问题的一个简单回答是:因为在康德时代和我们的时代之间,达尔文的论证使得绝大多数知识分子放弃了这样的观点:人类包含着一个特殊附加成分。达尔文使我们绝大多数人相信,我们是意外聪明的动物,是其聪明程度足以考虑我们自己进化的动物。我认为这个回答是完全正确的。不过它导致了另一个问题:相对说来,为什么达尔文如此轻易地取得了成功?为什么他没有引起伽利略和牛顿曾经引起的创造性哲学骚动?

17世纪新科学对德谟克利特和卢克莱修关于自然微粒图画的复活吓得康德发明了先验哲学,发明了一种崭新知识,它将把微粒世界图画降级到"表象"地位。康德的例子鼓舞了这样一个理念:哲学家,作为知识性质和限度的专家,能够成

为至上的文化仲裁者。[①]但是到了达尔文时代，这个观念已经显得古怪。主导着19世纪早期思想界的历史主义已经产生了一股反本质主义情绪。所以，随着达尔文的脱颖而出，他适应了赫尔德和黑格尔已经开始开垦的进化环境。置身于这个环境中的知识分子把目光投向了未来而非投向永恒。他们对如何改造事物理念的喜爱胜过了对决定变化合理性不变标准的喜爱。他们认为柏拉图和尼采的许多东西都已经过时了。

达尔文轻而易举就获得了胜利，我们自己则日益愿意用希望来取代知识，对这两件事情的最佳解释是，在欧洲人和美国人中间，19世纪和20世纪看到了在财富、知识和休闲方面非同寻常的增长。这个增长使得道德进步出乎意料的加速度成为可能。像法国大革命和跨大西洋奴隶贸易的终结之类事件有助于19世纪处于富裕民主国家的知识分子提出这样的见解：对我们来说，知道我们生活在这样一个时代已经足够：我们人类能够为了我们自身而把诸事物安排得更加井然有序。[②]我们不必在这个历史事实背后挖掘出关于我们真正是

---

① 有必要提一下费希特的《人的使命》。它让人感到，在1800年前后，称作哲学的认知学科将把乌托邦希望从自然科学中拯救出来。人们难以把它比作激起达尔文反应的著作。那些不赞成达尔文主张的人直接从启蒙一直倒退到了传统的宗教信仰。在19世纪的欧洲，科学和信仰之间既不微妙也非明达的对立表明，大多数知识分子已经不再相信哲学或许能够创造出某种超级知识，某种超越于物理学和生物学研究成果之上的知识。

② 一些当代知识分子尤其是法国和德国知识分子认为如下情况是一目了然的：大屠杀表明产生于19世纪人类自由的希望是陈旧的。到了20世纪末，我们后现代主义者认识到，启蒙计划已经被废除。但是，甚至这些知识分子，在不怎么说教和装腔作势的时刻，仍然在尽最大努力发扬光大那个计划。所以，他们应该提出更好的计划，因为别人都提不出更好的计划。如下说法并没有抹去对大屠杀的记忆：我们对它的回答不应该是断言我们已经对人性或人类历史获得了一个崭新的理解，而是我们愿意打起精神，从新再来。

什么的非历史事实。

在自从法国大革命以来的两个世纪里，人类远比柏拉图和康德曾经梦想到的要可塑得多。我们对这种可塑性越是印象深刻，我们对我们的非历史本性问题便越不感兴趣。我们重新塑造我们自身的机会越多，我们便越是会把达尔文不是读作向我们提出了另一个关于我们真正地是什么的理论的人，而是读作向我们提供了我们为什么没有必要去问我们真正地是什么的问题的理由的人。于是，说我们是聪明的动物，不等于说着某个哲学的、悲观的事情，而是说着某个政治的，有希望的事情。也就是说，假如我们能够共同努力，我们便能够把我们自身改造成为凭着我们的聪明和勇气我们想象我们自己能够成为的任何事物。这将把康德的问题“人是什么?”抛到一边，而以问题“我们准备为我们的子孙后代留下一个什么样的世界?”取而代之。

在“什么是人类的深刻的非历史本性?”意义上“人是什么?”问题的流行得归结于对那个问题的标准回答：我们是**合乎理性的**动物，这种动物不仅能感觉，而且能**认识**。这个回答之所以能够在一定程度上得到流行是因为康德提出的一个令人震惊的断言的一定程度的流行：同情与道德没有关系，存在着明确地跨文化的人称“道德义务感”的某个东西，它与爱心、友情、信任或社会协同性没有关系。只要我们还相信**那一套东西**，像拉博锡这样的人便仍然得忙碌着使我们相信人权基础主义是一个过时的计划。

停止用“我们能够**认识**而它们只能感觉”来回答问题“什么使我们区分于其他动物?”对于克服这种独特的道德义务感理念是有益的。我们应该用“我们比它们在更大程度上能够

互相感觉到”取而代之。这个取代将使我们分清“爱比知识更重要”的基督教建议和“认识真理将使我们获得自由”的新柏拉图主义建议。只要我们认为存在着一个使真的非历史力量、一个称作真理或合理性的力量，我们便无法抛弃掉基础主义。

赞成抛弃基础主义的最好的也许是惟一的论证是我已经提出的论证：如此做是更有效的，因为它将使我们把精力集中到情感控制和情感教育上。那种教育将使不同民族的人民达到充分的相互了解，以至于他们将不太会把与自己不同的人看作仅仅是虚假的人。这种控制情感的目标在于扩大术语“我们这一类人”和“像我们一样的人”的指称范围。

我从增长的效率角度对这个论证所能做到的补充是，请大家想一下柏拉图是如何设法让我们相信认识普遍真理真如他认为的那么重要的。柏拉图认为，哲学家的使命在于回答像“我为什么应该是道德的？成为道德的为什么是合理的？成为道德的为什么符合我的趣味？成为道德的为什么符合人类本身的趣味？”这样一些问题。他之所以这样认为是因为他认为对付像色拉叙马霍斯和高尔吉亚之流的最好办法便在于向他们证明他们具有一个他们自己没有注意到的趣味，那是对于成为合理性的趣味，对于获得自我认识的趣味。柏拉图借此把真正的自我和虚假的自我的区分强加于我们。到了康德时代，这个区分便转变为绝对的严格的道德义务和灵活的经验上可以决定的自我利益之间的区分。当代道德哲学仍然蹒跚于自我利益和道德的这个对立，这个对立使人难以认识到他对于成为人权文化成员的自豪感并不比他对于在财富方面和性方面获得成功的欲望更加外在于他的自我。

要是柏拉图做出像亚里士多德那样的断言就更好了：对

于像色拉叙马霍斯和卡利卡斯这样的人怎么样做都是无济于事的，问题在于如何避免在下一代产生像色拉叙马霍斯和卡利卡斯这样的人。通过坚信他能够借助于激发一种高于情感的力量，理性的力量，来对那些没有获得适当道德同情而长大成人的人实行再教育，柏拉图把道德哲学置于错误的基础之上。他引导道德哲学家去关注极个别精神病态的人物，那个人除了关心自身以外不关心任何一个其他的人。道德哲学便系统地忽视了更为普通的情况：纵使一个人的所作所为在无毛两足动物的某个相当狭隘的范围里从道德上讲是无可厚非的，但是他仍然会对那个范围之外人们的苦难无动于衷，他把那些人看作虚假的人类。①

柏拉图对事物的处理方式使得道德哲学家们以为，除非他们能够使合理性的唯我论者相信他不应该是唯我论者，通过告诉唯我论者关于其真正的不幸被忽视了的自我来使他相信他不应该是唯我论者，否则的话，他们便是失败的。但是问题不在于理性的唯我论者。问题在于豪爽而正直的塞尔维亚人把穆斯林看作被阉了的狗。热爱战友也为战友所热爱的这些勇敢的战士和好同志却把女人看作危险而恶毒的妓女和淫妇。

柏拉图认为，使人们友好相处的办法在于向他们指出他们共同具有的东西：合理性。但是向我刚才描述过的那些人指出许多穆斯林和女性擅长于数学、工程学和法学是无济于事的。心怀怨恨的青年纳粹恶棍很清楚许多犹太人既聪明又

---

① 尼采正确地提醒我们："在他们自身中间如此深重地囿于习惯、礼拜、仪式的庄严、相互监视和嫉妒，如此精于思虑、脆弱、忠诚、骄傲和友谊的同样这些人一旦迈出他们的圈子以外便不比出笼的嗜血动物好多少"（《道德的谱系》，弗朗西斯·戈尔菲林译[花园城，纽约：双日出版社，1965年]，第174页）。

博学，但是这只是增加了他们殴打犹太人的快感。让这些人去读康德并赞成一个人不应该把合乎理性的代理者简单地作为工具来使用也根本无济于事。因为无一例外的情况是，只有在某个合乎理性的代理者也就是我们的道德共同体成员资格的意义上，只有在这个惟一契合的意义上，那个合乎理性的代理者才被看作是一个人。

一直到不久以前，对于大多数白人来说，大多数黑人是微不足道的。一直到17世纪前后，对于基督徒来说，大多数异教徒是微不足道的。对于纳粹来说，犹太人是微不足道的。对于那些平均年收入不足两千英镑的国家的大多数男性来说，大多数妇女仍然是微不足道的。每当部落的和民族的敌对变得重要的时候，敌对方的部落和民族的成员便是微不足道的。康德对尊重合乎理性的代理者的考虑告诉你，你应该把你对于像你自己一样的人的尊重扩张到对于所有无毛两足动物的尊重。这是一个极好的建议，是世俗化基督教四海之内皆兄弟学说的一个好公式。但是它从来都无法获得一个基于中立前提的论证的支持，它在未来也决不会得到。在启蒙运动之后欧洲文化圈以外，在两百年来一直控制着各自情感相对安全和有保障的这些民族以外，大多数人民仍然无法理解为什么在生物学物种意义上的成员资格被假定为足够充当道德共同体意义上的成员资格。这不是因为他们缺乏合理性。典型地说，这是因为他们生活于一个过于充满风险的——实际上往往是极其危险的——世界里，以至于无法让一个人的道德共同体感觉越出其家庭、氏族或部落以外。

要想让白人善待黑人，让男人善待女人，让塞尔维亚人善待穆斯林，让君子善待小人，要想把我们的物种纳入于拉博锡

称作受人权文化主导的"地球共同体"之中，那么与康德一起提出如下说法是无济于事的：请注意，你们共同具有的东西，你们的人性，比这些细小的差异更加重要。因为我们将要使之信服的人将回敬说，他们注意到那种东西根本算不得什么。如下建议从道德上冒犯了他们：他们好像把不是亲戚的人算作兄弟，把黑人视为白人，把怪人当作正常的人，或者把异端视为信徒。如下建议也冒犯了他们：他们把不是作为人来对待的那些人作为好像他们是人那样地对待。当功利主义者告诉他们我们的生物物种成员感受到的所有快乐和痛苦都同等地相关于道德思考时候，当康德主义者告诉他们具备从事这样的思考能力对于成为道德共同体成员的资格已经足够的时候，他们都表示怀疑。他们回答说，这些哲学家似乎对极其明显的道德区分视而不见，对任何一个正派人都会做出的道德区分视而不见。

这个答复不只是一个修辞学的策略，它也决不是非合理性的。它是真心诚意的。我们总是设法使之信服地加入到我们的欧洲人权文化之中来的这些民族的同一性与他们关于他们不是什么的感受联结在一起。大多数民族，尤其是相对地不受欧洲启蒙侵扰的民族，并不简单地把他们自身首先视为人类。确切地说，他们把自身看作一类好人，通过明确与一类特殊坏人相对立而得到了规定的一类人。对于他们关于"他们是什么"的感觉来说至关重要的一点是，他们不是异教徒，不是怪人，不是女人，不是不可接触的贱民。只要他们穷困潦倒，只要他们生活于永久的风险之中，那么要是连他们的一点自尊都维持不了的话，他们便没有什么东西是值得骄傲的了。自从"人类"这个术语同义于"我们的部落的成员"以来，我们

总是根据一些模范物种成员来看待人类。我们拿我们自己、即真实的人，与一些退化的、反常的或畸形的人的实例进行对比。

我们这些以欧洲为中心的知识分子喜欢说，通过运用模范者的能力、理性，我们这些模范者已经克服了这种原始的褊狭。于是我们说，不赞成我们的意见是由于"偏见"的缘故。我们以这种方式对于这些术语的使用将使我们对科林·麦金尼在他最近出版的一本著作的导论中告诉我们的东西深表赞同：学会分清是非并不像学习法语那么困难。[1]麦金尼解释说，阻碍赞成他的道德观的惟一障碍是偏见和迷信。

当然，一个人能够领会麦金尼的意思：像许多人一样，假如你去教育在大屠杀阴影之下成长起来的学生，这些学生相信反对种族团体和宗教团体的偏见是一件可怕的事情，那么你并不难以让他们转而相信关于堕胎、同性恋权利等等标准的自由主义观点。你甚至能让他们停止吃肉食。你务必做的工作在于让他们相信对方的所有论证都诉诸"道德上不契合的"思考。你以如下方式通过控制他们的情感来做你的工作：他们设身处地想象自己正处于受人鄙视和受人压迫的处境之中。这些学生是如此地善良，他们渴望着用一些非排斥的术语来规定他们的同一性。这些学生发现难以给予友好对待的只是这样一些人，他们认为这是一些不合乎理性的人，即宗教原教旨主义者、得意地笑着的强暴者或神气活现的秃头。

要想实现启蒙的乌托邦，在世界各地产生数代善良、宽容、富裕、可靠、尊重别人的这种学生是必需的，实际上是必需

---

① 科林·麦金尼：《道德解读能力：如何做正确的事情》（伦敦：达克沃思出版社，1992年），第16页。

的全部。我们能够培养的这一类年轻人越多，我们的人权文化将变得越是强大，越是具有全球性。但是鼓励这些学生给他们难以宽容对待的那些不宽容的人贴上"不合乎理性的"标签不是一个好主意。因为那个柏拉图-康德式的称谓暗示，只需要再做出一些努力，这些其他人的心灵中善良而合乎理性的部分将战胜不良的不合乎理性的部分。它暗示，我们善良人知道这些非善良人不知道的某个事情，也许正是他们自己愚蠢的错误才使得他们不知道它的。毕竟，他们务必做的一切是，做一些更艰难的思考，变得更有自知之明些，变得更加合乎理性些。

但是这些非善良人的信念既不比如下信念更多一些也不比其更少一些"不合乎理性的"：种族、宗教、性别、性偏爱从道德上讲都是不相关的，这些全都是生物物种成员资格的王牌。依麦金尼这样的道德哲学家的用法，术语"不合乎理性的行为"只是意指"我们如此强烈地表示反对的行为，以至于当问到我们为什么要反对它时，这一说法便成为我们使用的最后招数。"所以，最好教导我们的学生，这些非善良人并不比我们这些尊重他人的善良人更加不合乎理性，更加头脑不清醒，带有更多的偏见。确切地说，这些非善良人的问题是，他们没有像我们这样幸运地处于某些成长环境之中。我们不应该称所有那些千方百计地找到并杀死萨勒曼·拉什迪的人为不合乎理性的人，我们应该称他们为丧失了接受良好教育机会的人。

基础主义者认为这些人是被剥夺了接受真理和道德知识教育机会的人。但是把他们看作被剥夺了两个更加具体的东西——安全感和同情心——的人对于采取一些可能的补救措施来说将更好些，将更具体些，更专门些，更具有建议性些。

我所指的“安全感”是充分地避免了风险的生活条件，以至于一个人与别人的差异对于其自尊和价值感不是至关重要的。北美和欧洲的人民——他们虚构出了人权文化——比其他地方的人民已经享受到了较多的这些条件。我指的“同情心”是雅典人在观看了埃斯库罗斯的《波斯人》以后产生的那种前所未有的反应，是美国白人在读了《汤姆叔叔的小屋》之后产生的那种前所未有的反应，是我们看了波斯尼亚种族灭绝电视节目之后产生的那种前所未有的反应。安全感和同情心是相辅相成的，出于同样的理由，和平和经济生产也是相辅相成的。情况越是紧张，你便越是不得不担惊受怕，你的处境越是险恶，你便越是没有时间和精力来思考你或许不予直接认同的某些人的各种事情。同情心教育只对那些放松到足以来倾听的人才产生作用。

如果拉博锡和我主张的如下看法是正确的，即人权基础主义是过时的，那么，就我们知识分子怎么才能促进休谟和康德都向往的启蒙乌托邦而言，休谟比康德是一位更好的忠告者。在当代哲学家中间，在我看来，最好的忠告者是安尼特·贝尔。贝尔把休谟描述为“女性道德哲学家”。因为休谟主张“纠正过的同情（有时是基于规则的纠正过的同情），而非辨别真假的法律的理性，是根本的道德能力。”①贝尔希望我们既放弃柏拉图关于“我们具有一个真正的自我”的理念，也放弃康德关于“道德的即合乎理性的”理念。为了支持这个计划，

---

① 安尼特·贝尔：《休谟，女性道德理论家？》，载《女性和道德理论》，伊娃·基塔和黛安娜·迈尔斯编（多塔瓦，新泽西：罗曼和利特菲尔德出版社，1987年），第40页。

他建议道，我们应该把“信任”而非“义务”视为基本道德观念。这个取代将意味着把人权文化的扩张不是看作我们目前注意到了道德法则的要求，而是看作贝尔称作的“同情心的进步”。[①] 这个进步基于一种看到在我们和极不相同的人民之间的相似性多于差异性的日益增长的能力。它是我一直提倡的“同情心教育”的结果。契合的相似性不在于分享着具体化为真正人性的深刻的真正的自我，不过像爱护我们的父母和我们的子女这样一些细碎而表面的相似性以某个有趣方式没有把我们同许多非人类动物区分开来。

无论如何，要想接受贝尔的建议，我们就不得不克服这样一种感觉，同情是一股过于脆弱的力量，一股更强大的力量是必不可少的。理性比情感“更强大”，只有无条件地坚持道德义务才具有把人类改造得更加美好的力量。这是一个根深蒂固的观念。我认为其顽固性主要得归结于一种下意识认识，如果我们把道德进步的希望托付给了同情心，那么我们实际上把它们托付给了恩赐。因为我们将仰赖于拥有权力来改变事态的那些人，仰赖于像富裕的新英格兰废奴主义者或者像罗伯特·欧文和弗里德里希·恩格斯这样假装关心社会改革的人，而不是依靠处于他们之上的某个力量。我们将不得不接受这样一个事实：波斯尼亚妇女的命运将依赖于电视新闻

---

① 贝尔讨论休谟的著作的书名是《同情的进步：休谟〈人性论〉的反思》（马萨诸塞：哈佛大学出版社，1991年）。当她把艾伦·吉巴德（在他的《明智的选择，贴切的情感》一书中）规定为集中“关注一个地方性宗教遗留给我们的情感”的人并且说“休谟将把作为道德哲学家的吉巴德判定为基本上是一个披着表现主义外衣的神学学者”（第312页）的时候，贝尔关于当代道德哲学家想要突破康德的绝大多数尝试的不适当性的见解得到了最清楚的阐明。

记者是否为她们做哈丽雅特·比彻·斯托曾经为黑奴做过的工作，其命运将依赖于这些记者能否使我们这些身处安全国家的观众感到这些妇女比我们原来认识的更像我们，更像真正的人类。

依赖于同情心暗示，而非依赖于理性命令，也就是把强者渐渐停止压迫他人或者渐渐停止支持压迫他人看作仅仅是出于善良，而不是出于对道德法则的遵从。不过它会激起这样一个想法，我们对某个正派社会的惟一希望在于软化悠闲阶级自满自足的心灵。我们要求道德进步自下而上地喷发出来，而不是耐心地等待上层的恩赐。康德的"无条件道德义务"——由深层的非历史的无条件力量强行注入的义务——观念之所以在一定程度上得到流行，在我看来几乎完全是因为我们对这样一个观念的憎恶：高高在上者手中掌握着未来，一切都依赖于他们，不存在我们可以用来反对他们的更强有力办法。

像任何一个人一样，我也偏爱自下而上的实现乌托邦的途径，一种迅速的一劳永逸的命运的颠倒。但是我并不认为乌托邦将因它而真正地成为现实。我也并不认为我们对于这个途径的偏爱给予了如下观点以某个支持：启蒙计划扎根于每一个人类心灵的深处。

那么，为什么这个偏爱反而使我们去反对如下想法呢：同情心是我们具有的最佳武器？我认为尼采对这个问题给出了一个正确答案：我们是出于不满才反对的。我们不满于这样一个理念：我们将不得不等待强者把其贪婪的小眼睛转向弱者的苦难，慢慢打开其干涸而小器的心田。我们绝望地希望，假如强者没有做这些事情，那么有一个更强大更有力的力量

将惩罚他们——假如它不是复仇的上帝，那么它将是复仇的被唤醒的无产阶级，至少是复仇的超我，或者最起码是康德纯粹实践理性法庭被触怒了的权威。在尼采看来，对于一个非偶然的强有力的联盟的绝望的希望是柏拉图主义、宗教信仰对神圣万能的坚持和康德道德哲学的共同核心。①

我认为，当尼采做出这个诊断的时候，他是非常准确的。桑塔亚纳称作"超自然主义"的东西，理念和权力的混淆，是隐藏于康德如下断言之后的全部：把陌生人纳入到我们的道德共同体之中而不是把他们排斥出去不仅是更善良的而且是更合乎理性的。假如我们赞成尼采和桑塔亚纳的这个观点，那么，如尼采做过那样地，我们不需要获得任何理由便可以对启蒙计划掉头不顾。以像桑塔亚纳、奥尔特加、海德格尔、斯特劳斯和福柯等尼采崇拜者的方式，我们也不需要获得任何理由便可以对这个计划的机会抱着一种冷嘲热讽的悲观态度。

尽管尼采把康德对无条件性的坚持看作一种不满的表现是完全正确的，但是他把基督教和民主革命年代看作人类堕落的象征却是完全错误的。尼采和康德互相分享着哈利雅特·比彻·斯托不具有的某个东西，艾里斯·默多克称之为"刚毅性"，德里达称之为"阳性中心主义"。两人思想的一个共同点是对纯粹性的渴望。这种纯粹性不仅是自主的，是自我要求的，而且具有一种自我意识的自足性，萨特把它描述为自在存在和自我存在的完美综合。萨特指出，只有当一个人能够剔除自身中粘乎乎的、湿湿的、润滑的、情感的和女人味

① 尼采的诊断被伊利莎白·安斯康普的如下著名论证所强化：无神论者不具有使用"道德义务"术语的资格。

的一切成分之后，这个综合才能得到实现。

虽然对男性纯粹性的这个欲望把柏拉图与康德串联了起来，但是把许多不同种类的人民尽可能地纳入于一个国际性大都市之中的欲望把康德和斯托串联了起来。在道德思想史上，康德代表着使非理性的色拉叙马霍斯改邪归正的无望尝试和把每一个新生的无毛两足动物都看作与我们一样的同类的有希望尝试之间的转折阶段。康德错就错在他认为，当基督教信仰式微之后，拥有一个温和、抑制、非幻想的基督教之四海之内皆兄弟版本的惟一办法是复活前基督教哲学思想主题。他希望造就一种核心自我知识，那种知识只有尽可能地与不同与自身的各种自我打交道，通过不断振作自我和改造自我才能达到。

在这个过渡时期，康德实施了这个笨拙的平衡措施。他的计划成为垂死的唯理论传统和新生的民主世界前景的中介，拉博锡把后者称作“人权现象”。随着这个现象的出现，康德的平衡措施也就变得不切实际和过时。我们现在恰好处在把如下理念的最后残余给予抛弃的位置上：人类的独特性表现为去认识事物的能力，而不是表现为去建立友谊和进行联姻的能力，表现为严格的合理性，而不是表现灵活的情感。假如我们真的那样做了，那么我们也将抛弃这样一个理念：确切地认识我们共同具有的东西的真理是道德教育的前提条件，并且我们也可以一并抛弃某个特殊道德动机观念。假如我们完成了这些工作，那么我们将把康德的《道德形而上学原理》看作《汤姆叔叔的小屋》的支持者，看作对思想新纪元期望的认可，在那个时代里，对准科学知识的追求似乎是对宗教排外

主义的最好回应。[1]

不幸的是，许多哲学家，尤其是英语世界哲学家，仍然怀着柏拉图式的坚定信念：人类的首要职责在于*认识*。康德和黑格尔认为，那份坚定信念是我们务必坚守的生命线。[2] 正如康德和黑格尔时期德国哲学家认为自己正在把理性从休谟那里拯救出来那样，许多英语世界哲学家现在认为自己正在把理性从德里达那里拯救出来。但是凭借事后的认识，凭借贝尔的帮助，我们已经不再把休谟读作一个极其浅薄的离经叛道者，而是读作一个最为多愁善感、最为灵活、最缺乏男性中

---

① 参阅简·汤普金斯：《感性的设计：美国小说的文化工作，1790—1860》（纽约：牛津大学出版社，1985年），其对言情小说的处理一致于我在此正打算提出的见解。在他讨论斯托的那一章里，汤普金斯说他要求读者"把用来评价小说的一些大家熟悉的范畴——情节的错综性、心理的微妙性、认识的复杂性——通通抛到一边，不把言情小说看作能够符合一些形式标准并且对一些心理学的和哲学的问题做出回答的永恒技巧，而是把它看作一项介于说教和社会理论之间的政治事业，它既整理了其时代的价值观念，又试图铸造其时代的价值观念"（第126页）。

汤普金斯对像斯托这样的作家和"像索罗、惠特曼和梅尔维尔这样的男性作家"进行了对比，"后者树立了思想胆识和诚实的榜样"（第124页）。他的对比遥相呼应于本人在《偶然性、反讽和团结》（剑桥大学出版社，1989年）中对于共同效用和私人完美之间所作的对比。我把《汤姆叔叔的小屋》和《默比·迪克》视为具有相同光辉成就的作品，这些成就谁高谁低是难分高下的，因为它们服务于极其不同的目的。论证哪一部小说是更好的小说相似于论证穆勒的《论自由》和克尔凯郭尔的《哲学的片段》哪一部是更好的哲学著作。

② 当然从技术上讲，康德否认知识以便为道德信仰留下地盘。不过，假如经由普通道德意识而得到传达的非认知绝对命令表明存在着一个"理性事实"——关于人、理性代理人、超越于受着时空决定束缚事物之上的某个生命将是什么的事实——无法得到保证，那么先验道德哲学是什么呢？康德从来都无法解释先验哲学的结果如何能够成为知识，但是他从来没有放弃断言存在着那种知识的尝试。关于捍卫理性而反对休谟的德国计划的讨论，请参阅弗雷德·拜塞尔：《理性的命运：从康德到弗希特的德国哲学》（马萨诸塞：哈佛大学出版社，1987年）。

心论倾向的启蒙思想家。我猜想某一天我们的后代可能希望德里达的同时代人本来应该把他读作不是一个肤浅的离经叛道者，而是读作一个情感教育者，读作另一个“女性道德哲学家”。①

假如人们听从贝尔的忠告，那么他将认为，道德教育家的使命不在于回答“为什么我应该是道德的?”这一合乎理性的唯我论者的问题，而在于回答人们经常会提起的问题：“为什么我应该关心一个陌生人，一个与我没有任何亲戚关系的人，一个我对其习惯会感到厌恶的人?”对后一个问题的传统回答是，“因为亲戚关系和习惯与道德是不相关的，不相关于由对于同类成员资格的确认所注人的义务。”这个回答决不是非常令人信服的答案，因为它未经证明便断定：是否惟一地具备同类成员资格实际上成为比较密切的亲戚关系的充分替代物。此外，那个回答将为尼采提出令人难堪的反驳大开方便之门。尼采将嘲笑道：那个博爱论的概念只会在一个奴隶的脑海里闪现，它也许会在一个知识分子或一个牧师的头脑里闪现，他们的自尊心和生计完全依赖于我们大家接受某个神圣的、毋庸争辩的且不会受到挑战的似是而非的东西。

一个比较好的回答是以如下说法开始的一个冗长、忧伤而富于情感的故事：“因为这正是她当时所处的境况——背井离乡，举目无亲”，或者，“因为她或许会成为你的媳妇”，或者，

① 在《解构、意识形态和女权主义：一个实用主义者的观点》(载《海贝蒂娅》第8期，1993年，第96—103页)和在我对亚历山大·尼赫玛斯《罗蒂》(巴黎：埃克拉特出版社，1992年)的回应中，我讨论了德里达和女权主义的关系。我认为，理查德·伯恩斯坦把德里达读作一位道德家基本上是正确的，甚至托马斯·麦卡锡说“解构”没有什么政治用途也是正确的。

"因为她的妈妈会为她感到伤心"。世代相传的这些故事引导着我们这些富裕、安全而有力量的人民去宽容地对待甚至珍视那些软弱无力的人民，初见之下，那些人的外表、习惯、信仰似乎损害了我们自己的道德同一性，触及到了我们许可的人类差异限度的底线。

对于像柏拉图和康德那样相信"人类是什么?"的问题具有一个哲学上能够得到确定论证的真理的人来说，只要我们没有回答问题"是的，但是我有收容她的道德义务吗?"那么我们便仍然有许多工作要做。对于像休谟和贝尔那样的人来说，提出那个问题是思想不成熟的标志。但是，只要我们赞成柏拉图关于"是去认识的能力才使我们成为人"的见解，那么我们将继续提出那个问题。

柏拉图的著述活动发生在很久以前，在当时，我们知识分子不得不装扮成牧师的继承人，不得不假装知道某些难懂的事情。休谟对穿着那套伪装的我们极尽嘲讽之能事。在我看来，贝尔是最富于创造性的也是最有用的当代道德哲学家，她也千方百计地对穿着那套伪装的我们进行了嘲讽。我认为贝尔最终会取得成功，因为她已经有了过去两百年道德进步的历史的支持。这两个世纪最有可能被理解为不是一个深化理解合理性本质或道德本质的时期，而是一个发生了极其迅速的同情心进步的时期，是一个我们更容易为一些忧伤的富于情感的故事所打动的时期。



实用主义和社会希望

7.1 失败的预言、光荣的希望

失败的预言往往可作极为宝贵的令人鼓舞的解读。请看两个例子:《圣经·新约》和《共产党宣言》。这两部著作的作者都想要做出关于即将发生的事件的预言,基于对决定人类历史的力量的卓越认识而做出的预言。不过迄今为止,这两套预言都可笑地落空了。这两个知识断言成了世人嘲笑的对象。

基督没有回来(复临)。断言他将要回来,并且断言应该慎重考虑成为一个特殊宗派团体成员以便为这个事件做准备的人们理所应当地受到了世人的质疑。诚然,没有人能够证明基督复临不会发生,并因此为道成肉身提供经验证据。但是我们已经等待了很久。

同样,没有人能够证明当马克思恩格斯声称"资产阶级已经锻造了置自身于死地的武器"时他们是错误的。也许,21世纪劳动市场的全球化将扭转欧洲和北美无产阶级的逐渐资

产阶级化，也许，"资产阶级不能统治下去了，因为它甚至不能保证自己的奴隶维持奴隶的生活"会变成真的。也许，那时资本主义将被推翻，品德高尚的开明的无产阶级将夺取政权。简言之，也许，马克思和恩格斯只是在时间计算上搞错了一二个世纪。尽管如此，资本主义已经克服了过去的许多危机，我们也已经为这个无产阶级的出世等待了很久。

再有，没有一个嘲笑者能够确信，热衷于传道的基督徒所称的"成为基督耶稣里的一个新生命"不是一次真正洗心革面而充满奇迹的经验。但是断言已经以这种方式获得重生的人似乎并没有像我们希望的那样以与从前不同的方式行动。我们已经为成功的基督徒比成功的异教徒更正派得体的行动等待了很久。

与此相似，我们说不定哪一天会产生一些新理想来取代马克思和恩格斯所蔑视的"资产者的个性、独立性和自由"。但是我们耐心地等待着自称为"马克思主义的"制度来向我们确切解释这些新理想究竟什么样以及它们将如何在实践中得到实现。迄今为止，所有这些制度都倒退到了启蒙以前的落后状态，而没有露出启蒙之后乌托邦的最初曙光。

诚然，仍然存在着一些人，他们解读着《圣经》，以便弄清近几年或几十年可能会发生的事情。比如，罗纳德·里根就是这样做的。就在不久以前，许多知识分子出于相同目的解读着《共产党宣言》。正如基督徒劝人忍耐，要我们相信，以其有罪子民的错误来评判基督是不公平的那样，马克思主义者也要求我们相信，迄今为止所有的"马克思主义"制度都是对马克思本意的荒唐曲解。极少数幸存的马克思主义者现在承认，列宁、毛泽东和卡斯特罗的共产党与马克思梦想的夺取政

权的无产阶级没有任何相似之处。但是，他们告诉我们，到时候会有一个真正革命的、真正无产阶级的政党，那个政党的胜利将给我们带来不同于“资产阶级自由”的自由，正如关于爱是惟一法则的基督教学说不同于《利未记》中的随意记述一样。

我们中的大多数人已不再能认真对待基督徒和马克思主义者的一再延期和一再保证。但是这并没有也不应该阻止我们到《新约》和《共产党宣言》中去寻找灵感和勇气。因为这两个文献表达了相同的希望：到时候，我们将愿意也能够以尊重和关心与我们最亲密的人、我们所爱的人的需要的方式来对待所有人类的需要。

随着时光的流逝，这两个文本都聚集起了更加强大的鼓舞人心的力量。因为每一个文本都是为人类自由和人类平等做出了重大贡献的运动的奠基性文献。到现在，由于1848年以来人口的增长，这两个文本可能已激发起相同数量的勇敢而甘愿自我牺牲的男女冒着生命危险和财产危险来阻止后代遭受不必要的苦难。已有的社会主义殉道士可能和基督教殉道士一样多。假如在经历装满炭疽杆菌的弹头、提箱般大小的核武器、人口过剩、全球化的劳务市场和下一世纪的环境灾难之后，人类的希望仍然能保留下来，假如我们的后代，在以后的一个世纪中，仍然保有一个可以查阅的历史记录，并且仍然能够从过去寻求启示，那么也许他们将把圣·阿格尼斯和罗莎·卢森堡、圣·弗朗西斯和尤金·德布斯、达米安神父和让·饶勒斯看作同一个运动的成员。

正如仍然在读《新约》的数以百万计的人们很少会花时间去追问基督是否会在某一天荣耀地归来一样，甚至我们中间

那些希望并相信没有马克思预言的革命也能够实现充分社会主义的人们，也就是说，认为马克思所鄙视的“资产阶级改良主义”能够产生一个没有阶级的社会、一个“每一个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”的世界的人们仍然在读《共产党宣言》。父母和教师应该鼓励年轻人去读这两本书。年轻人读了这两本书以后在道德上将会有所提高。

我们应该让我们的孩子知道如下情形是无法容忍的：我们这些坐在桌子旁敲敲键盘的人的收入，要比在打扫我们洗手间时弄脏双手的人的收入高出10倍，比在第三世界装配我们的键盘的人的收入高出100倍。我们可以肯定他们为如下事实感到担忧：最早工业化的国家的财富是还没有工业化的国家的财富的100倍。我们的孩子必须尽早学习并弄明白：他们自己的运气和其他孩子的运气之间的不平等既不是上帝的意志，也不是经济效率的必要代价，而是一个可以避免的悲剧。他们应该尽早地思考世界如何才能改变，以保证不再发生有人挨饿而有人却饮食过度的情况。

孩子们既要阅读基督关于人类博爱的训示，又要了解马克思和恩格斯关于工业资本主义和自由市场（它们本是必不可少的）如何使博爱的实行变得极其困难的描述。他们必须明白，只有努力实现道德潜能才能赋予他们的生活以意义，而道德潜能内在于我们彼此传达我们的需要和希望的能力之中。他们应当了解基督徒在地窖里秘密集会的故事，又要了解工人在城市广场集会的故事。因为在实现这种潜能的漫长过程中，这两者曾经起过同样重要的作用。

《新约》和《共产党宣言》鼓舞人心的价值不会因如下事实而降低：数以百万计的人被奴役、拷打、挨饿致死，而施暴者却

是一些真诚的道德上严肃的人，他们从这一个文本或另一个文本引经据典证明他们的行为是正当的。宗教法庭的地牢，克格勃的审讯室，基督教牧师和共产主义指导员的冷酷无情的贪婪与傲慢，所有这些记忆，的确使我们不愿把权力交给那些声称知道上帝或历史的要求的人。但是在知识和希望之间存在着差异。希望往往采取错误的预言的形式，如它在上述两个文献中就是如此。但是对于社会正义的希望仍然是一种有价值的人类生活的惟一基础。

基督教和马克思主义仍然拥有造成重大伤害的力量，因为《新约》和《共产党宣言》仍然被道德伪君子们和自私自利的匪徒们有效地引用。例如，在美国，一个称作基督教联盟的组织把持着共和党(并因此把持着国会)。这个运动的领导者使数以百万计的选民相信，向郊区征税以帮助少数民族居住区是非基督徒才会去做的事情。打着"基督教家庭价值观念"的名义，基督教联盟告诫说，美国政府给予无法就业的年轻未婚母亲的孩子以援助会"损坏个人责任"。

基督教联盟的活动不如秘鲁圣德罗光辉运动一了百了的活动那么充满暴力。但是其工作结果同样具有破坏性。在其杀气腾腾的鼎盛期，圣德罗光辉运动受一位疯狂的哲学教师的领导，他认为自己是一位受神灵启示的马克思著作的当代诠释者。基督教联盟领导人是一个伪善的远程福音传播者帕特·罗柏森牧师。罗柏森是一位《圣经》的当代诠释者，他在美国造成的苦难很可能会超过阿贝尔·古兹曼设法在秘鲁造成的苦难。

总而言之，当人们阅读《共产党宣言》和《新约》的时候，最好不要理睬声称是这一个文本或那一个文本的权威诠释者的

预言家。在阅读这些文本本身的时候，我们应该轻轻略过这些预言，集中关注希望的表达。我们应该把两者读作鼓舞人心的文献，它们都是对林肯所称"我们本性的更好守护神"的诉求，而不应该把它们读作对人类历史或人类命运的精确描述。

假如人们把"基督教"这个词当作这样一种诉求的名称，而不是当作一个知识断言，那么那个词仍然可以作为为人类体面和人类平等而起着作用的一种强大力量的名称。假如"社会主义"得到了同样的考虑，那么它便是一股相同力量的名称，便是一个没有过时的更精确的名称。"基督教社会主义"既重复又啰唆：现在，要是你不希望民主政府将以市场决不会施行的方式重新分配财富和机会，那么你便无法希望《圣经》所鼓吹的博爱。要是没有同样认真地对待这种再分配的需要，那就没有办法认真地把《新约》作为一个道德绝对命令而不是一个预言来对待。

虽然《共产党宣言》写于过去的时代，但是它仍然是我们从观察实际工业资本主义中吸取重要教训的一个伟大文献。推翻极权主义政府，施行立宪民主制度对于保证人类平等和人类体面仍然是不够的。现在的情况和 1848 年一样：富人总是想尽办法使穷人变得更穷而让自己变得更富，劳动力全盘商品化将导致工薪收入者的贫困化，"现代的国家政权不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会罢了"。

正如异教徒和基督徒的区分已经过时，现在资产阶级和无产阶级的区分可能也已经过时了，不过要是人们用"20%最富阶层"取代"资产阶级"，用"其他 80%的阶层"取代"无产阶级"，那么《共产党宣言》中的大多数语句仍然是真实的。（不

过，应该承认的是，它们在像德国这样充分发达的福利国家稍微不真一些，而在像美国这样的国家要更为真实些。在美国，上层贪婪依旧，而在福利国家，人们已经获得了最起码的生活保障。）假如说历史是“阶级斗争的历史”这句话被解释为意指在每一种文化中，在每一种政府形式统治之下，以及在每一种能够想象得到的情景之下（例如亨利八世解散修道院时的英国，荷兰人撤回国以后的印度尼西亚，毛泽东去世后的中国，撒切尔夫人执政时期的英国和里根执政时期的美国）已经握有财富和权力的人为了保证他们以及他们的后代能够永远垄断财富和权力而进行撒谎、欺骗和偷盗的话，那么这句话仍然是真实的。

如果说历史表现一种*道德的*壮观，那么这种壮观就在于为打破这些垄断而斗争。运用基督教学说为废除奴隶制度作辩护（以及反驳与纽伦堡法律相似的美国法律）表现了基督教最光彩的一面。运用马克思主义学说提高工人的觉悟，使他们明白他们如何受人欺骗的道理，表现了马克思主义最光彩的一面。当这两者结合到一起，如它们在“社会福音”运动中，在保罗·蒂利希和瓦尔特·劳申布施的神学中，以及在最带有社会主义性质的罗马教皇通谕中所达到的结合那样，它们使追求社会正义的斗争超越了有神论和无神论的争论。那些争论*应当*被超越，我们应该如此解读《新约》：我们在人世间如何相互对待远比关于另一个世界的存在或性质的争论结果更重要。

马克思和恩格斯原以为仅仅是建立革命政党的一个过渡的工会运动，已经成为有史以来基督教自我牺牲和无私博爱美德最激动人心的体现。从道德上讲，工会的产生是现代最

令人鼓舞的发展。它见证了最纯洁最无私的英雄主义。尽管许多工会已经腐败，还有许多工会已经僵化，但是工会的道德地位仍然高于教会和企业，高于政府和大学。因为工会是由要做出巨大牺牲的人们创立起来的，他们冒着丢掉工作机会的风险，冒着丢失养家糊口机会的风险。他们为了一个更加美好的人类未来而冒那个风险。我们全都深受他们的恩惠。他们创立的组织是以他们的牺牲换来的。

《共产党宣言》激励了大多数现代大工会的创立者。通过引用它的语词，这些工会的创立者才能够把数以百万计的人民团结起来，为反对恶劣的条件和入不敷出的工资而举行罢工。那些语词支持着罢工者的信念，他们决不会白白地牺牲，他们宁愿看到他们的孩子挨饿也不愿意屈服于所有者们提出的更高投资回报要求。这个已取得如此建树的文献将永远保留在我们的思想精神遗产宝库中。因为《共产党宣言》详细阐明了工人们逐渐开始认识到的东西：工人正处于“越来越降到本阶级的生存条件以下”的危险之中，而“不是随着工业的进步而上升”。在欧洲和北美，这个危险至少暂时得到了避免，这要感谢曾经读过《共产党宣言》的工人们的勇气，要感谢他们因此而更勇敢地提出分享政治权力的要求。假如他们坐等他们的上级发布基督的善心和博爱，那么他们的子女可能仍然是文盲，仍然处于营养不良的状况之下。

《福音书》和《共产党宣言》的语词提供的勇气和激励或许是相等的。不过在许多方面，《共产党宣言》是比《新约》更值得向年轻人推荐的著作。因为《新约》的道德缺陷在于它的彼岸性，在于它暗示我们，可以把我们个人与上帝的关系——我们个人得救的机会——同我们参与为结束无穷无尽苦难而进

行的共同努力分离开来。《福音书》中的许多段落向奴隶主暗示他们可以保持鞭打奴隶的权利，并且向富人暗示他们可以保持让穷人挨饿的权利。因为他们反正已在走向天国的途中，作为他们信奉耶稣基督的结果，他们的罪都已经得到了宽恕。

《新约》是一个古代世界的文献，它接受了古希腊哲学家的一种核心信念，认为对于普遍真理的沉思是人类的一种理想生活。这个确信基于这样一个前提，人类生活的社会条件在任何一个重要方面都决不会发生变化：我们将永远与穷人生活在一起，也许我们还将永远同奴隶生活在一起。这个确信导致《新约》的作者们把注意力从一个更加美好的人类未来的可能性，转向了对于我们死后在天国得福的希望。这些作者能够想象的惟一乌托邦便只能是来世。

我们现代人胜过古代人——无论异教徒还是基督徒——的地方在于我们能够想象一个现世的乌托邦。欧洲和北美在18世纪和19世纪经历了人类希望中心的重大转变：从永世转向未来，从如何赢得上帝恩宠的冥想转向如何为后代的幸福制订计划。这就是说，不用借助于非人类的力量，也能使人类的未来不同于人类的过去，这一见解在《共产党宣言》中得到了十分壮丽的表达。

当然，如果我们能够找到一个新文献来向我们的孩子们提供激励和希望，它既摆脱了《新约》的缺陷，也弥补了《共产党宣言》的不足，那是再好不过。如果有一个改良主义文本，它没有前两个文本的启示性特点，它不说所有一切都得更新，也不说正义"只有用暴力推翻全部现存的社会制度才能达到"，那当然不错。如果有一个文献详细阐明一个现世乌托邦

的细节，而不向我们保证，一旦某个决定性变革发生之后，一旦私有制废除之后，一旦我们全都在内心接受耶稣之后，这个乌托邦将充分而迅速地出现，那当然很好。

简言之，如果我们能够做到不需要预言、不需要知道决定历史力量的断言，也就是说，不需要这些一再做出的保证而能够继续保留美好的希望，那是再好不过了。或许有朝一日我们会有一个新的文本留给子孙，它没有提出预言，但是仍然表达了《新约》所表达的对于博爱的相同渴望，它仍然像《共产党宣言》那样充满着对最近发生的各种非人道形式的精辟描述。不过与此同时，我们应该感激这两个文本，是它们帮助我们改善自己，帮助我们在一定程度上克服了我们的愚蠢自私和暴虐成性。

7.2　全球化、同一性政治学和社会希望

巴西哲学家路易斯·爱德华多·苏亚雷斯曾经这样说过，“对相互理解的可能性和可行性以及通过交往建立和平的认同”已经“为某些最近的戏剧性发展所动摇：根植于种族、宗教和民族主义同一性的长期受到压制的仇恨和敌视的复活，后现代主义怀疑论的日益显赫，以及博爱论观念的日渐脆弱”。我认为，先从我本人不同于苏亚雷斯就当前思想境况而言的某些感受来展开本文讨论是有益的。

我认为，“根植于种族、宗教和民族主义同一性的长期受到压制的仇恨和敌视的复活”并不是一个特别醒目或令人惊

奇的现象。它似乎是某些专制帝国解体的自然结果。我无法看到魁北克、车臣和塞尔维亚的民族统一主义是世界历史抛弃世界大同理念的兆头。我还发现，把在这些分离主义运动中产生的团体同一性与在像女权主义和同性恋解放运动这样的团体中产生的团体同一性联系起来并不是一件容易的事情。如我在下面将给以更详细阐发的那样，我认为，像"同一性政治学"这样的术语并未给最近出现于政治视野中的某些现象带来许多新颖而别致的东西。

我还认为，后现代主义怀疑论[的兴起]和博爱论观念的脆弱并没有在那个图景中扮演重要角色。因为这些仅仅是哲学的事情，我无法相信，公众甚至知识分子了解乌托邦希望的程度竟然受到了哲学教授意见变化的重大影响。我把这种因果影响看作是以另一种方式发生的：哲学是大量政治希望的反映，而不是相反。

在我看来，对世界大同主义和博爱论的概念信仰的丧失是人们日益无法相信"事情原本可以比现在更好"的一个结果。尤其是最近几十年已经证明，人们日益无法相信，某一天我们将拥有一个没有阶级的全球社会：在那里，对不同民族的孩子，或者对同一城市不同地区的孩子，将不存在重大的机会差异。

到了这个前景似乎要成为现实的日子，人们将对少数民族和边缘文化日益丧失兴趣。我认为，这不是轻视这些文化的结果。确切地说，我们应该这样来考虑，假如似乎指日可待的这种全球单一文化——大多根植于欧洲启蒙的一种文化——是能够达到的，那么其他文化传统的丧失便变得无关紧要。在第二次世界大战结束时，充实人民想象力的乌托邦

并不包含每一个人都只讲英语且只喝可口可乐，就算如此，像每一个人都说汉语并喝茶一样，那么这个乌托邦似乎也没有什么重要性可言。

在美国，建设这样一个无阶级社会的希望体现在两个方案之中。第一个方案是大家熟悉的马克思主义无产阶级革命的方案。第二个方案是第二次世界大战即将结束时主导着大多数西方知识分子头脑的方案。这些知识分子认为，和平和技术进步将使得以前做梦也想不到的在自由市场框架内的经济繁荣成为可能。他们认为，这些繁荣将导致成功的政治改革，最终导致在世界每一个地方的真正民主制度。繁荣导致在所有民主国家建立像斯堪的那维亚诸国那样的福利国家成为可能。这些福利国家的制度将保证将来几代人的机会平等。城市子女和乡村子女的机会平等将变成规则而非例外。

不仅北美和北欧的知识分子相信第二个方案中的某些东西，而且签署了《联合国宪章》的大多数西方官员也相信这个乌托邦方案中的某些东西，即这个方案将导致由马克思主义者正视过的同一个乌托邦，但是它不需要暴力革命，也没有消灭私人所有制。

今天的知识分子和官员都已经不太相信这两个方案中的任何一个。马克思主义者对找到一个令人满意的市场替代物的尝试是一个几乎被普遍地判断为失败的实验。但是非马克思主义的方案和马克思主义的方案似乎同样地不是貌似有理的。如苏亚雷斯在最近一篇论文中评论的那样，巴西是经济发展成功的一个显著例子，但同样地是机会不平等的一个显著例子。

在美国，社会批评家正在发出这样的警告：我们正处于他

们称作“巴西模式”的危险之中，即由居于顶层的20%人口构成的一个“上层阶级”的出现，以及其他人口的持久贫穷。现在，在里约热内卢的贫民窟和芝加哥贫民区之间没有什么差别，在生活方式上，芝加哥市郊和里约富人居住区也没有什么差异性。巴西中产阶级和美国中产阶级都比其各自国家的贫民具有更多共同点。

在我看来，同在“同一性政治学”之下聚集起来的运动或任何专门的哲学发展相比，原来设想是要产生一个平等主义乌托邦的两套方案的信仰的丧失对促使我们去关心全球化起着更大的作用。

通往政治思考的适当思想背景是历史叙事而非哲学理论或准哲学理论。从更专门意义上讲，这种历史叙事一直延续到了关于我们如何才能从现在走向更美好未来的一个乌托邦方案。社会哲学和政治哲学往往且总是应该寄生于这些叙事。霍布斯和洛克对国家的考虑就是寄生于对近期英国历史的不同考虑。马克思哲学寄生于他对资产阶级兴起的叙事以及对一场成功的无产阶级革命的预言。杜威的社会理论曾经——并且罗尔斯的政治理论正是——寄生于对近期美国历史的不同考虑。通过参考关于“什么已经发生以及我们有理由期待未来还会发生什么”的故事，所有这些哲学家都表述了他们的社会现象分类学，并且设计出了他们用来批判现存社会制度的概念工具。

不过，就现在来说，我们正在获得大量政治哲学和社会哲学，它们采取的出发点不是来自某个历史叙事，而是来自语言哲学，来自精神分析，来自诸如“同一性”和“差异性”，“自我”和“主体”，“真理”和“理性”之类传统哲学话题的讨论。在我

看来，这似乎是希望失落的结果，或者更具体地说，是没有能力去建构一个貌似有理的进步叙事的结果。在我看来，从叙事和乌托邦梦想转向哲学是一种绝望的姿态。这个印象通过最近政治哲学（尤其是我的友人尚塔尔·穆夫和埃内斯托·拉克劳的著作）语词"不可能性"的流行而得到了证实。

我认为，向哲学的这个转向很可能在政治上是徒劳的。当它去从事政治思考的时候，哲学是一个出色的仆从，不过是一个糟糕的主人。假如一个人知道他想要的东西并且希望能够得到它，那么哲学能够在表述对社会现象的重新描述方面有些用处。运用这些重新描述，运用它们得以表述的那套行话，人们或许能够追赶上社会变化的步伐。但是我认为我们现在正处于这样一个境况之中，在关心政治的知识分子中间，不满和沮丧已经取代了希望。哲学替代叙事就是这个不幸境况的一个征兆。

我等会儿重新回到哲学的角色这个话题上来。不过现在，我想对全球化说上几句。

依我所见，马克思主义者在一件事情上是正确的：核心政治问题是富人和穷人的关系问题。对于非马克思主义者来说，核心政治问题已经变成了这样一些问题：在一个民主社会里，工人阶级怎样才能使用投票权既防止资本家加深工人阶级的苦难，又仍然鼓励企业的冒险精神？国家怎样才能成为一个起着抵消作用的权力，既防止所有富人联合起来形成经济寡头政治，又不致产生官僚政治的停顿？政治秩序如何既优先于经济秩序，又为经济增长留下一定的余地？

而全球化的核心事实是，一个国家的公民经济状况已经不受那个国家的法律的控制。人们习惯于这样一种情况：在一个重要的在社会上有用的范围里，国家法律能够控制那个国家的货币的流动。但是现在，由于企业经营的财政活动是一项利用全球资本联营的事务，以至于在贝洛奥里藏特（巴西东南部城市）的企业或在芝加哥的企业可以得到塞尔维亚军阀、香港暴徒和非洲共和国盗贼头目储存在开曼群岛（位于拉丁美洲）的金钱的支持，巴西法律或美国法律都没有办法决定，在哪个国家赚钱就应在哪个国家花费，或者在哪个国家投资就该在哪个国家储蓄。

我们现在有了一个全球上层阶级，他们作出了所有重大的经济决定，并且他们作出的决定完全独立于任何一个特定国家的立法机关，完全不考虑任何一个特定国家的选民意志。正如向最近的中间商军阀供应地雷或者从财政上支持暴徒接管工会一样，这个上层阶级积累的资金既易于用于非法目的，也可用于合法目的。全球政治体制的缺乏意味着上层富人可以为所欲为，不用考虑除了自己利益以外的任何其他利益。我们正危险地被转入仅有的两个真正全球的和真正国际的社会团体之中：上层富人团体和知识分子团体，后者是致力于检测由世界大同主义的上层富人同伴所造成危害的国际大会的参加者。

这样一些世界大同主义的有条件坐喷气式客机作环球旅行的知识分子怎样才能有助于增进一个全球平等的乌托邦机会呢？我猜想，我们能够做的社会上最有用的事情莫过于引导我们相关国家受过教育的公民继续关注对于一个全球政治体制的需要，它能够发展出对抗上层富人力量的某种力量。

世界经济全球化正在悄悄来临，我们想要戏剧化世界经济方面的各种变化，并提醒我们的同胞，只有全球政治体制才能抵消所有那些巨额固定资本和流动资本的力量，除此以外，我们也许应该做些别的工作。

我承认，为了对付军阀，为了对付没有良知的上层富人，重振联合国的机会是微小的。但是我猜想，这是获得一个正义的全球社会的惟一机会。虽然美国财力有限，且疲于奔命，难以充当全球警察，但是随着越来越多军阀获得核武器机会的增加，对这样一个警察的需要也正在变得日益迫切起来。没有一个国家能够要求自己的财阀去维护国家利益，因为任何一个精明而务实的财阀都把经济民族主义看作在经济上是缺乏效率的。

这就是我的全球化观点。它们不是因为我是一名哲学教授的缘故才持有的，这些观点仅仅是一位对其正处于衰弱之中的国家深感关切的公民的观点。我的祖国具有世界历史的重要性，不仅仅因为它在全球平等乌托邦中扮演着先锋角色。因为它已经不再扮演这个角色，所以它正处于丧失自己灵魂的危险之中。激励惠特曼和杜威著书立说的精神已经不再出现。

无论如何，我千方百计地想要回复到我作为一个哲学教授，尤其是作为约翰·杜威的追随者的角色上来。尽管我认为历史叙事和乌托邦思辨是政治思考的最好背景，但是我并没有建构这些叙事和思辨的特殊专长。所以，为了运用我所专长的东西，我想要对当代哲学的境况作一些评论。

首先，我要简单说明一下我持有如下见解的原因："同一

性”和“差异性”不能被用作相关于政治思考的概念。接着，我将以相当长的篇幅阐明我之所以持有如下主张的原因：对“理性”和“真理”概念的拙劣使用长期地，且以一种直截了当的方式，是出于一定政治效用的考虑。

“同一性”和“差异性”在最近的哲学中日渐流行是由于两个明确而没有联系的理由。第一个理由是，尼采—海德格尔—德里达对古希腊形而上学传统的批评始终得到坚持，同一性和差异性是相对于描述的机会的，即不存在有关任何一个事物的“内在”性质或“本质”属性之类的东西。不存在对于某存在者来说至关重要的自我同一性，独立于我们给予它的描述。这一坚持也可以在像维特根斯坦、奎因和戴维森这样的哲学家的著作中找到，我愉快地加入了这个有所结果的合唱团之中。

在这些天里你常常听到的关于“同一性”和“差异性”的第二个理由是，“文化同一性的保守性”、“对某某为其成员的受压制团体的认同”已经变成了政治口号。帮助受到经济发展威胁的土著部落的尝试同提升移民、种族少数民族或性少数派意识的尝试纠缠在一起。在这种情境之下，便产生了“同一性政治”或“差异性政治”术语，它们是对于这样一些运动的描述，那些运动区分于穷人反对富人的相似斗争。

平心而论，我不反对这些运动。但是我的确没有看到我们有必要把它们看作一种新的政治实践，我也没有看到我们有必要对它们的描述和演进采取哲学达观的态度。就我所知，女权主义、同性恋自由、各种种族隔离主义、土著居民权利等等的出现都仅仅进一步具体化了优秀而古老的平等主义乌托邦的蓝图。这些新运动的后果可以阐述如下：在一个公正

的全球社会里，不仅所有孩子都拥有大致平等的机会，而且女孩和男孩具有相同种类的机会。在那样的社会里，没有人将会计较你所爱的人的性别，没有人将会计较你的肤色的深浅。在那样的社会里，人民不会因为想要把自己首先看作巴斯克人、黑人、女人，然后把自己看作其所在国的公民或者全球合作联邦的公民而遇到任何麻烦。因为那个联邦制度是按照约翰·斯图亚特·穆勒的格言进行管理的：只要它不妨碍别人去做同样的事情，每一个人都可以做他想做的任何事情。

依我所见，自从穆勒以来，没有一个我们获得的理论教训，尤其是没有一个我们通过解构在场的形而上学从弗洛伊德和拉康那里获得的教训，给予了我们去修订——而不是补充——我们以前对乌托邦的描述的理由。但是我们吸取了这样一些教训，它们引导我们去发扬那些描述。因为我们西方人已经知道穆勒不怎么知道的苦难和羞辱形式。自从我们创立了文化人类学以来，我们已经更加了解由殖民主义傲慢所引起的羞辱。自从弗洛伊德以来，我们已经能够更好地对待我们的亲友的同性恋问题，并且更愿意把同性恋看作是一个受到压制的少数派，而不是一股对社会产生着腐败堕落影响的力量。相比之下，我不敢保证，我们在 20 世纪末比玛丽·沃斯通克拉夫特或哈丽特·泰勒更了解男子对妇女的羞辱。不过如下情况当然是真的，在今天，许多男性知识分子，而不仅仅是大多数女性知识分子，都多少知道这两位激进的女权主义者所知道的东西。

把尼采—维特根斯坦对同一性描述的相对化处理和对强者施加于弱者的各种羞辱的这些新理解联系起来的惟一有意思的方式是福柯的方式。福柯帮助我们认识到，或者至少让

我们想起了，我们对我们自身的描述，因此我们对我们自身的知识，是依赖于适用于我们的环境的语言资源的。他借此帮助我们了解到，受到压制的团体务必发展出新的谈话方式的原因，以便产生一种新的自我知识。很难说福柯是看到这些事情的第一个人，但是他的工作无疑是有帮助的。

但是，福柯、德里达、尼采或拉康都仍然无法废除过时的乌托邦方案，那个方案导致了一个自由的机会均等的全球社会。他们所能做的只是对它做些补充工作。他们无法揭露穆勒和杜威共同具有的资产阶级自由主义的哲学弱点；他们只能揭露它的一些盲点，它本来应该理解但实际上没有理解的一些苦难形式。那时存在着许多诸如此类的盲点，但是它们不是由于当时的人们完全没有理解主体的性质，欲望的性质、语言的性质、社会的性质、历史的性质或者任何一个相似事物的性质的结果。它们是我们大家现在也具有的一类盲点，即不是通过哲学的深思熟虑，而是通过注意到我们在做事时一直没有注意到的我们所产生的危害，这些盲点是能够得到纠正的。

也许我刚才所说的这些话足以解释我认为关于"同一性"和"差异性"的讨论不如威廉・柯尼利和爱丽斯・玛莉翁・杨相信的那样有那么多话可说的理由。柯尼利把"自由主义的个人主义"看作是对各种苦难形式视而不见的东西，因为它没有认识到个体性是另一个社会建构。我对此不敢苟同；福柯有过许多先驱者，乔治・赫伯特・米德是其中之一。诚然，一旦人们吸收了为维特根斯坦和德里达共同具有的唯名论，那么视同一性为社会建构便会变得更加容易起来。但是，它难得有什么新玩艺。

杨把自由主义传统，穆勒和杜威的传统，看作是一项致力于“同一化”差异性的计划。我认为这是错误的。我原本以为穆勒和杜威都致力于多元论，致力于最大化个体差异和团体差异的机会，以便后者促进个体再创造自身的能力。在我看来，自由主义传统所需要的惟一同一化活动是，在不同团体中间为了相互合作而形成一个共识，以支持致力于为尽可能多的多元论提供空间的制度。在任何一个有意思的方面，我都没有看到差异性政治学是不同于普通利益团体政治学的，后者在整个议会民主历史中是随处可见的。

无论如何，愿意接受为个人差异提供最大空间的自由主义目标通过如下共识而得到了推进：除了人类的自由同意以外，不存在其他的权威资源。反过来，这个共识通过采纳某种哲学理性观和真理观而得到了促进，在今天它们被看作“后现代怀疑论”的征兆，但是我把它们看作正好是优秀的旧美国实用主义。

杜威思想的核心是这样一个确信：没有一个东西，既不是上帝的意志，也不是实在的内在本质，更不是道德法则，能够优先于一个民主共同体成员自由地达到的同意的结果。实用主义者的如下断言是这一确信的另一个表达：真理不是对独立于我们选择的语言学描述而存在的事物的内在本质的符合。这同一个确信也可以在哈贝马斯用他称作“交往的”对话理性取代“以主体为中心的”一元论理性的尝试中找到。杜威和哈贝马斯都注重放弃这样一个观念：人类对某个非人类的事物负有某种责任。他们都否认，他们对某个事物具有责任，而那个责任会取代他们在达成自由同意过程中对另一个合作者所承担的责任。

哈贝马斯的"所有断言都是普遍有效的断言"的观念，以及更一般地，他的"探索活动以某种方式必然地会收敛于某个单一的点上"的观念，分离于他从杜威观点以及他在《现代性哲学话语》里从他所批判的法国著作家的观点引申出来的观念。但是我认为，这个残余理论的博爱论观点不是十分重要。引起许多争议的德里达和哈贝马斯之间的对立在我看来有点儿人为成分。依我对于这种情形的理解，杜威、德里达和哈贝马斯是关于人类自由和社会公正的三位反权威主义哲学家。这三位哲学家与福柯和拉康的差异是，前者仍然致力于乌托邦的社会希望，那些希望促成了我在本文一开始就讨论的两个方案。而后者没有致力于那些社会希望。

我认为，对于"任何事物有一个独立于我们选择的描述的内在本质"的否认，实用主义者关于"真理不是符合于任何一个诸如此类的内在本质的事情"的断言，哈贝马斯关于"应该从对话意义上看待理性"的断言，以及所谓"主体之死"的断言，都是同一个反权威主义哲学运动的组成部分。那个运动非常适合于一个乌托邦，在那个乌托邦里，每个人的道德同一性都在很大程度上——尽管显然并非惟一地——是由其对于一个民主社会的参与感建构起来的。

这种哲学与政治学发生联系的简单理由是，它鼓励人们拥有这样一个自我形象，按照那个自我形象，在一个民主共和国里，他们真实的或想象的公民资格是至关重要的。这种反权威主义哲学有助于人们抛弃宗教同一性和种族同一性，以支持把他们自身视为一项在全球范围里得到实施的伟大人类冒险的形象。因此，可以这样说，这种哲学把形而上学清除了出去，以便让想象力去利用乌托邦未来的诸多可能性。

7.3 列宁主义的终结、哈韦尔和社会希望

在《当代革命的新反思》一书的开头，埃内斯托·拉克拉说道："作为激发国际左派集体想象力的一股力量……由俄国革命开创的重大演义终于结束了……列宁主义的终结，剥除了权力的所有装饰，揭露了令人哀婉而可叹的现实。"[1]我赞成拉克拉的观点，并且我希望知识分子将把列宁主义的终结作为使自己摆脱如下理念的一次机会：他们知道或者应该知道决定着人类共同体命运的深刻而根本的力量的某些情况。

自从我们开业以来，我们知识分子便一直都在就诸如此类的知识提出各种各样的断言。我们曾经声称我们知道，除非国王成为哲学家或者哲学家成为国王，否则正义便无法得到伸张；我们曾经声称我们知道，这是基于对人类灵魂的探索。就在前不久，我们还声称我们知道，除非资本主义被推翻，除非文化被非商品化，否则正义便无法得到伸张；我们声称我们知道，这是基于对历史形态和历史运动的把握。但愿我们已经抵达了这样一个时代，我们能够终于抛弃柏拉图和马克思共同具有的如下确信：与小打小闹的实验道路相反，必定存在着发现终结非正义的重大理论道路。

---

① 埃内斯托·拉克拉：《当代革命的新反思》（伦敦：韦萨出版社，1990年），第ix页。

拉克拉和尚塔尔·穆夫在其广泛引起争议的《霸权和社会主义战略》一书中指出，左派将不得不满足于社会民主制度。艾伦·瑞安指出，我们所能抱的最好希望是"一种带有人类面孔的福利资本主义，由于私有资本和个体企业家的重大作用，那种'资本主义'将难以区分于'社会主义'。"[①]我对这些建议也深表赞同。我认为，现在人们已经逐渐抛弃来自左派政治语汇的术语"资本主义"和"社会主义"。如下做法将是一个好主意：停止讨论"反对资本家的斗争"，用一些平凡的非理论的描述——像"与可以避免的人类灾难作斗争"——取而代之。从更一般的意义上说，我希望我们能够平凡化左派政治思考的整套语汇。我希望我们开始与其讨论资产阶级的意识形态，不如讨论贪婪和自私；与其讨论劳动的商品化，不如讨论人不敷出的工资和失业，与其讨论社会阶级分化，不如讨论摊到每一位学生身上的不同教育经费和实行医疗保健的不同途径。

作为实行如此平凡化策略的一个理由，我愿意引用拉克拉的论题："从尼采到海德格尔的思想转变，从实用主义到维特根斯坦的思想转变已经决定性地摧毁了哲学本质主义"，并且这个转变使我们能够"以一种马克思认为是可能的激进得多的方式来重新表述唯物论者的立场"。[②]我认为，成为一个比马克思还要激进得多的唯物论者的最佳途径在于挤掉黑格尔罗曼司的极左政治思考。我们应该停止把"**历史**"用作某个

---

① 艾伦·瑞安：《展望90年代的社会主义》，《异议》37(1990年秋)，第442页。

② 拉克拉：《当代革命的新反思》，第112页。

对象的名称，我们曾经围绕着那个对象衍生出了缓解苦难的种种幻想。我们应该领会弗朗西斯·福山在其名篇《历史的终结》[①]中提出的见解：对于一个处于世界历史领域里的激进的他者来说，假如你仍然渴望总体的革命，那么1989年的事件证明，你很不幸运。福山建议道，并且我赞成他的建议，除了尝试通过再分配由市场共同体创造的剩余价值从而产生资产阶级民主福利国家和在那些国家公民中间平等化生活机遇以外，在左派面前已经没有别的前景可言。

不过，一旦我们承认资产阶级民主福利国家是我们能够想象得到的最好的政治制度，那么福山看到摆在我们知识分子面前的除了无聊以外，便不再有别的东西。他认为，像承认当时的雅典制度是柏拉图能够想象到的本来应该对他产生抑制效果的最好制度那样，浪漫主义政治学的终结将对我们的集体想象力产生相同的抑制效果。作为斯特劳斯和柯耶维的追随者，福山为这个抑制活动而深感惋惜。在他所属的知识分子传统中，政治哲学是第一哲学。乌托邦政治学，柏拉图《理想国》为其楷模的那种政治学，是哲学思想的基础。

按照斯特劳斯的观点，创造一个其主人公是苏格拉底而非阿基利斯或地米斯托克利那样的社会依赖于海德格尔所谓的"西方形而上学"。所以，抛弃形而上学等于枯竭了我们的知识分子生活，也许等于使我们的知识分子生活变得不再可能。斯特劳斯主义者倾向于赞成海德格尔主义者的如下见解：形而上学的终结意味着一个虚无主义荒原的开始，在那片

① 弗朗西斯·福山：《历史的终结和末人》(纽约：自由出版社，1992年)。

荒原里，资产阶级的自由和资产阶级的幸福将成为普遍的，但是在那里将不存在柏拉图的合格读者。他们倾向于赞成柯耶维的如下见解，假如我们抛弃了"柏拉图—黑格尔关于智者的理念"，假如"我们否认我们的至上价值包含在**自我意识**之中"，那么我们"也就夺走了所有人类话语的意义"。[1]

我完全不赞同柯耶维的见解，我竭力主张，罗曼司的柏拉图—黑格尔—马克思—海德格尔路线，关于世界历史的这一路线，是知识分子生活和左派政治学现在最好给予剔除掉的一条路线，即那个罗曼司是我们现在最好给予抛弃的一把梯子。我不相信这样一种思考方式，柯耶维通过它而使其想象力受着黑格尔《精神现象学》有关主人和奴隶章节的主导，尤其是受着如下段落的主导：只有对于那些从事过生死斗争的人来说，充分的道德意识，并且也许充分的知识分子意识才是可能的。柯耶维对于那个段落的使用把黑格尔视历史为日益增长的自我意识的故事的考虑同马克思主义更为残忍的一面，尤其是列宁主义的那一面结合了起来。借助于破除异端和清除邪恶的强烈渴望，柯耶维、斯特劳斯、阿多诺、尼采、海德格尔与列宁和毛泽东处于同一条路线上：要么把资产阶级作为一个阶级消灭掉，要么至少要剔除资产阶级的文化基础。尼采和海德格尔认为那种文化将把欧洲引入一片荒原。那种文化——尼采的"末人"文化——是致苏格拉底于死地的当代文化的另一面：对于这些文化来说，自我意识既非至上的德性，柏拉图—黑格尔的智者理念也并不重要。

---

① 亚历山大·柯耶维：《黑格尔解读导论：〈精神现象学〉讲座》，J·H·小尼科尔斯译（伊萨卡，纽约：康奈尔大学出版社，1969年），第91页。

由于马克思主义，"资产阶级文化"一词已经变成了把知识分子所鄙视的一切和每一个事物全都混合到一起的一种方式。那种混合方式指的是把知识分子自我创造的罗曼司与被压迫的工人对于剥夺剥削者的欲望联结到一起的方式。如此联结有助于我们知识分子把我们自身与民主和人类团结的理念联系起来。这些联系使我们拥有了两方面的长处：对于许多人来说，我们能够把智者的传统蔑视和如下信念结合起来，当前腐败的资产阶级将被新的解放了的工人阶级所取代。

但是现在，我们左派知识分子已经无法继续成为列宁主义者了，我们不得不面对列宁主义设法让我们躲避的一些问题：我们对减轻苦难更感兴趣，还是对创造一个适合苏格拉底胃口因此适合我们自己胃口的世界更感兴趣？当我们被迫承认资产阶级民主福利国家是我们能够盼望的最好国家的时候，隐藏于我们的遗憾背后的是什么东西？如下想法是否令人感到悲伤：在富人压迫之下，穷人将永无出头之日，一个团结合作的大联邦将永远也不会到来？或者，如下想法是否令人感到悲伤：我们这些看重自我意识的人将不关心人类的命运？柏拉图、马克思和我们自身将只是依赖于社会剩余价值生存，却对这个社会没有什么特殊贡献的病态怪人？我们对世界历史罗曼司的渴望，我们对有关社会变迁内在原因之深刻理论的渴望，原来是否产生于我们对人类苦难的关切？或者它至少部分地曾经是对于我们自身的重要角色的一种渴望？

迄今为止，我一直在主张，像在他之前尼采和柯耶维一样，福山担心的不是历史的终结，而是历史哲学的终结，因此是历史罗曼司的终结。令他苦恼的是，我们知识分子日益丧

失了我们以历史作为一个对象来使用并对之浮想联翩的能力。实际上，那种能力已经被削弱。再一次引用拉克拉的原话："假如'历史的终结'被理解为从概念上可以把握的对象的终结，那个对象包含着在其历时空间性中的整个实在，那么我们正在清晰地抵达'历史'的终点。"[①]但是，假如那就是我们所指的意思，那么如下说法将更为得体：终结的是我们对于存在着某个对象——比如，人的灵魂、上帝的意志、进化的过程、历史、语言，对它更好的概念把握将增加我们正确处事的机遇——的确信。

拉克拉想成为比马克思还要激进的唯物论者的企图导致他断定，那个确信的丧失把我们弃置于"历史的开端，在那里，历史性最终获得了充分承认。"[②]我对此深表赞同，但是我认为，充分承认历史将意味着坚持缓解苦难和克服不正义的细微而实验的途径。它将意味着坚定地坚持真正的左派政治学——即旨在减轻人类苦难的首创精神——和文化政治学之间的区分。它将意味着，每当我们讨论实际政治学时，我们要满足于作一个具体而平凡的人；每当我们以轻松心情转向文化政治学时，我们便可以尽量变得抽象、夸张、离经叛道和玩世不恭。

大量的幻想都能够自说自话而毋须受制于某个在概念上能够被把握的重大对象。这些漫无边际而无拘无束的幻想为受过教育的人和没有受过教育的人所分享，为欧美大学里中产阶级知识分子所分享，也为生活在利马周围贫民窟里的人

---

① 拉克拉：《当代革命的新反思》，第83页。重点号为引者所加。
② 同上书，第84页。

们所分享。它们是关于未来的具体的幻想，在那个未来中，每一个人都能够参加劳动，并从劳动中获得满足和相应的报酬；在那个未来中，他们不受暴力的侵害，不受他人的侮辱。自从柏拉图以来，我们知识分子一直以各种更宏大、更模糊、更玄妙的幻想补充着这些细小、具体、局部而平凡的幻想。在柏拉图和黑格尔之间，把细小而具体的幻想串联起来的这些幻想讲述着人类与某个非历史事物——诸如**上帝**、**人性**、从**科学**上可以**认识**的**实在**的**本质**——的关系的种种故事。自从黑格尔以后，尤其是自从列宁以后，我们转向讨论**人类**与**历史**的关系。**历史**本身具体化为具有某个形态和某个运动的事物，它拥有着一种永恒的力量。但是，我们仍然通过声称它们的实现依赖于我们与比我们自身更重大而有力的力量建立更为密切的关系来解释这些细小的幻想没有得到实现的原因。比如我们说我们的努力之所以失败是因为"适当的历史时机"尚未到来。

我们对这些解释的信念已经让我们知识分子感到，通过告诉非知识分子如何获得他们想要获得的东西，通过告诉他们如何使我们与之分享的一些细小幻想变成现实，我们能够对他们有所用处。这些解释让我们感到，我们的特殊天赋不仅仅给予我们自身以妙不可言的私人快感，这些天赋还具有社会用处，允许我们在普遍的人类斗争中发挥先锋作用。自从黑格尔以来，我们已经把我们自身看作道成肉身逻各斯的内在化，看作同一于上帝的日益增长的自我意识，看作上帝在人类历史中的自我实现。由于黑格尔，"世界历史"变成了通过捏造在不朽事物和可朽事物之间、在永恒事物和暂时事物之间、在神圣事物和世俗事物之间的差异而产生的令人鼓舞的模糊之物的名称。称作"**历史**"的这个模糊之物的马克思列

宁主义版本既有助于我们克服对杰出人物统治论的忧虑，又有助于我们通过把我们自身描绘成由觉悟了的大众推选出来的人物——经受得起通往历史屠宰场的考验，经受得起通往资产阶级将在那里赎罪般地牺牲掉的祭坛的考验——而满足了我们的残忍欲望。

依我的理解，黑格尔从通过与另一个朦胧世界打交道而实现个人得救的幻想转向某个历史结局之模糊终点的幻想是一个进步。因为它预示了一种原始实用主义。它有助于我们停止谈论一成不变的事物——上帝意志，自然大道——而开始谈论原本从来没有过的但是依着我们的希望或许会有的事物。与黑格尔一起，知识分子开始从与永恒事物打交道的幻想转向建构一个更美好未来的幻想。黑格尔帮助我们用希望取代了知识。

当然，这个取代无论如何都没有在黑格尔那里得到完成。黑格尔仍然努力把文化分裂成标以“哲学”、“艺术”、“自然科学”等等的各个部分，并试着给予哲学以优先地位。尤其是他坚定地认为，存在着称作“体系”或“绝对知识”的事物，那个事物如此广大如此美妙地得到了建构以至于消灭了任何残留的隐晦不明之处。对于存在着一个完美的知识对象的如此确信引起了克尔恺郭尔、马克思、杜威等人合情合理的嘲笑。自从他们之后，没有人——也许柯耶维是一个例外——认真地对待如下理念：存在着称作“哲学”的事物，它由黑格尔而得到了完成。相反，我们把黑格尔看作绝对知识理念的归谬方法论者，所以我们抛弃了柏拉图—黑格尔的智者理念。我们满足于说黑格尔本人曾经说过的东西，也是马克思和杜威持之以恒地说着的东西：哲学至多是在思想中对其时代的把握。

马克思继续着黑格尔只是偶尔做过的工作。通过计算如何改造现时代使之有利于未来的后代，他试着在思想中把握他的时代。他试图比黑格尔本人更加认真地对待黑格尔的历史主义和原始实用主义，因为他模糊了理解世界和知道如何改造世界的差异。他的建议是，最好以共产主义代替资本主义，以自发地产生于解放了的工人阶级的新的文化生活形式代替资产阶级文化。这个马克思主义建议是黑格尔工作留给上两个世纪的主要遗产。从世界精神转向工人阶级使得从黑格尔体系中保留黑格尔的希望，保留作为自由之拓展的黑格尔式**历史叙事**成为可能。

我们现在务必抛弃这个建议。1989 年事件已经令那些仍然试图坚持马克思主义的人相信，我们需要在思想中把握我们时代的某个方式，我们需要使未来好于现在的某个计划，那个计划不再针对资本主义、资产阶级生活方式、资产阶级意识形态和工人阶级。正如当年马克思和杜威抛弃了黑格尔的隐晦不明之处那样，我们必需抛弃马克思主义者的隐晦不明之处。我们已经无法继续用术语"资本主义"来意指"市场经济"和"所有当代不公正的根源"了。我们已经无法继续容忍作为替工业生产筹措资金的资本主义和作为对大多数人类苦难负有责任的罪大恶极的资本主义之间的模糊性了。我们也已经无法继续用术语"资产阶级意识形态"来意指"适合于以市场经济为中心的社会的信念"和"在我们的语言和思想习惯中的每一事物，假如它得到了替代的话，将使得人类的幸福和自由更容易得到实现"。我们也已经无法继续使用术语"工人阶级"来意指"在市场经济中被给予最少金钱和最少保障的人"和"体现了真正的人类本质的人民"。

假如人们像我一样赞成哈贝马斯对1989年教训的总结，他们将不会容忍这些模糊性。在他对1989年事件进行反思的一个著作《绝缘的革命》(*Die nachholende Revolution*)中，哈贝马斯写道：

……现在正在我们眼皮底下发生的这些革命变革包含着一个明确的教训，假如它们没有原原本本地保全市场经济自我规范的逻辑，那么复杂的社会便无法再生产自身。[①]

对"资本主义"、"资产阶级意识形态"、"工人阶级"这些术语的左派使用依赖于一个潜在的断言：我们能够比市场经济做得更好些，我们知道以技术为导向的复杂社会有一个动态的两可自由选择。但是，至少在这个时候，我们不知道这样一个自由选择。无论左派为21世纪提出什么样的计划，它将既不包括国有化生产工具，也不包括剥夺私有财产。它也不可能包括世界的非技术化，只是因为除了发展更新更好的技术管理创新机制以外，没有人能够设法抵制拙劣而过时的技术管理机制。

哈贝马斯接着说，"非共产主义左派没有理由气馁"，没有理由抛弃"把人类从意欲的不成熟性(selbstverschuldeter Unmündigkeit)中解放出来，从实存堕落状态下解放出来"[②]的希望，我对哈贝马斯的见解表示赞同。但是我不知道实现那个希望的机制是什么。例如，当艾伦·瑞安说"不可能相信我们将放弃如下希望：统筹兼顾，减少浪费，千方百计消除生

---

① 于尔根·哈贝马斯：《绝缘的革命》(法兰克福：祖尔坎普出版社，1990年)，第196—197页。

② 同上书，第203页。

产和分配的不合理性"的时候，我也很可能会对他的观点表示赞同。但是我仍然感到无法保证那个希望的实现。我不再认为我已经很好地了解了什么自由选择是仍然向经济计划者开放的，我也不认为我已经很好了解了什么自由选择能够或不能够安全地归国家所有。我嫌恶这样一种自鸣得意的心态：里根和撒彻尔夫人的崇拜者已经认识到了马克思主义的跨台。我还为在最近的自由主义中欧知识分子中间滋长的一种倾向而忧虑，他们断言自由市场解决了所有的社会问题。但是这些反应不足以给予我关于国家权力应该如何相关于经济决定的任何明确的意思。我认为这不只是我一个人的想法。我把我自己的困惑仅仅当作在我看来在左派知识分子中间广泛传播的迷惑的一个例子。我们没有理由气馁，但是我们也不知道如何使自己有一点什么用处。

由于"资本主义"不再是表示"人类苦难根源"的名称，由于"工人阶级"也不再是表示"一股拯救力量"的名称，我们必须去发现表示这类事物的新名称。但是除非有一个新元叙事话语最终取代了马克思主义元叙事话语，我们将不得不以"贪婪"、"自私"和"仇恨"之类非理论而平庸的方式来规定人类苦难的根源。除了"好运气"以外，我们将找不到表示"一股拯救力量"的名称。以如此粗俗方式讲话使我们知识分子难以继续相信我们的特殊天赋适合于我们占据反对不公正斗争的先锋位置。因为我们了解别人不知道的情况似乎没有什么特别之处。古老而宏大的朦胧幻想已经消逝了，我们只是保留了一些细小而具体的幻想，我们习惯于把它们看作小资产阶级改良主义的表现。

我认为，我们已经不再发挥先锋作用的这种断言依赖于

一种广为传播的感觉，福山当时了解到了某种情况。甚至在讨厌斯特拉施和柯耶维的左派中间也是如此。他当时了解到的一种情况是"**历史**"的失落，我们知识分子原本可以用这个术语来描述我们自身，我们原本可以用它来使我们自己放心，我们具有一种社会职责，我们的作为事关人类的团结。通过把"**历史**"作为能够从概念上把握的一个对象的名称被捏造出来，黑格尔和马克思既使得基督教关于道成肉身圣子故事的罗曼司成为可能，也使得基督教反对不公正的团结意义成为可能，甚至在我们丧失了宗教信仰之后也是如此。不过现在，我们要么不得不提出既不触及资本主义又仍然具有像马克思主义叙事同等戏剧性力量和紧迫性的某个新的元叙事，要么不得不放弃如下理念：与我们的同胞相比，我们知识分子特别擅长于在思想中把握我们的时代。由于我不知道我们如何去做前者，我便建议我们去做后者。

我现在要回到拉克拉讨论列宁和布尔什维克革命的那句话上来：长期以来，列宁和布尔什维克革命激发了"国际左派的集体想象力"。要是没有这种激发力量，要是没有由具体事件和英雄人物所带来的这种激发力量，没有一个政治运动能够生存如此长久。假如没有列宁，没有布尔什维克革命，假如我们不得不简单地满足于马克思对黑格尔关于道成肉身圣子的模糊故事的修订，那么我们的想象力肯定早就停滞不前了。所以，现在我们不得不扪心自问：在生于 1980 年前后，在 2000 年将成为左派大学生这一代人的想象力中，什么事件会取代布尔什维克革命，什么人物形象会取代列宁？对于理所当然地认为生产工具国家所有权已经不再是一项自由选择权的左派分子来说，什么东西将激发起他们的集体想象力？

对这个问题的一个貌似合理的回答是：1989年最后几个月发生在捷克斯洛伐克的事件和瓦茨拉夫·哈韦尔的形象。我不知道那场革命将如何进行下去，我也猜不到使哈韦尔获得权力的道德认同和政治认同是否能够得到持久。但是我认为哈韦尔也是如此。而就哈韦尔来说，一件最令人惊讶和最新鲜的事情是，他爽快地承认他不知道。哈韦尔似乎准备全力以赴地致力于用没有根据的希望取代理论洞见。如他在以《惊扰和平》为名出版的访谈录中所说的那样："希望不是预言"。通观那些访谈录，他强调他对"根本力量"、"历史趋势"、以及"宏大的从观念上可以把握的对象"缺乏兴趣。描述1967--1969年事件的下面这个段落具有典型性：

谁会相信——当时诺沃特尼地区正在变得日益糟糕，因为整个民族正在像帅克斯[像雅罗斯拉夫·哈谢克小说中的施韦克斯]那样地运作——半年之后这同一个社会展示出了真正的公意，一年之后，这个前不久还是冷漠的、充满疑虑和混乱不堪的社会以如此勇气和胆识勇敢地面对外来强权！但是谁又能猜想得到，只过了大约一年以后，这同一个社会又如此快如疾风般地重新堕落到了比它原来还要糟糕的混乱状态之中！在经历了所有这些经验之后，人们不得不小心翼翼地得出关于我们正在走的道路或者从我们这里能够期待些什么的结论。①

这里的"我们"意指"我们捷克人和斯洛伐克人"，但是，假如我们把它当作意指"我们人类"，那么哈韦尔说的这番话是

---

① 瓦茨拉夫·哈韦尔：《惊扰和平》（纽约：克诺夫出版社，1990年），第109页。

同样适用的。[1]

列宁不会赞成哈韦尔的如下说法："我们不得不小心翼翼地得出关于我们正在走的道路或者从我们这里能够期待些什么的结论。"列宁认为，科学社会主义给了我们表述并且论证这些预言的真理的工具。列宁应该期望马克思主义理论至少预见到了捷克人和斯洛伐克人在各种历史时刻的行为。但是列宁主义的终结幸运地使我们放弃了寄予像科学社会主义之类事物的希望，放弃了寄予从理论上基于预言的任何相似根源的希望。我希望，它将只给我们留下马丁·乔伊所谓的"颓废的社会主义者"。按乔伊的说法，这些社会主义者认为，"要是我们不老是想着有必要去检测我们视为中等成功所必须满足的充分条件，那么我们也就不必反对一个规范地总体化的、充分地得到了拯救的社会秩序之令人气馁的模式。"[2]

在乔伊的意义上，哈韦尔是一位颓废的思想家，但是他不是一个颓废的社会主义者。他负责的那场革命只不过是归还被没收的财产，把国有工厂廉价出售给那些愿意购买的私人企业家。蒂莫西·加顿·阿什报道说，当布拉格人民说："杜布切克是一个伟大的人，不过，怎么说呢？他毕竟是……一个

---

① 通过如下说法，我们可以断定哈韦尔拒绝了在美国语境下的预言："谁能够猜想得到，承认杜鲁门军事干预的正义性、美国联邦最高法院对独立平等学说的颠倒、国王自由边界的白人中产阶级，把国王改头换面为教科书里的英雄的白人中产阶级，现在决定，削减郊区居民的税比通过为其建立安全的大堂来保护少数民族集中居住区孩子们更加重要呢？谁能够知道十年以后，这同一个中产阶级不会装模作样地为了隐瞒自己的贪婪而把迎合其自私性的无赖打发掉呢？"

② 马丁·乔伊：《颓废的社会主义和其他论文集》（伦敦：罗特里奇出版社，1988年），第13页。我这篇论文的思路在很大程度上要归功于乔伊在这部著作中以及在他的《社会主义和总体性》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1984年）中对"总体化"的讨论。

共产主义者”的时候，杜布切克和哈韦尔之间竞选总统的角逐便一目了然了。我们所有处于国际左派阵营中的人将不得不从我们的语汇中清除掉像“资本主义”、“资产阶级文化”(甚至“社会主义”)[①]之类术语的一个理由是，假如我们继续使用它们的话，我们的中欧和东欧朋友将会以一种不信任的态度看待我们。我们与捷克人、波兰人和匈牙利人交谈得越多，我们准备不得不放弃的旧习惯也越多。例如，我们将不得不停止为冷战而惋惜，停止为像萨特这样的斯大林主义者作辩护，并且开始认识到，就像“德美同盟罗曼司”对犹太人来说听起来是荒谬的一样，对一个捷克人来说，“美国共产主义罗曼司”之类的短语听起来是荒谬的。

在我们看来，下一个世纪显得如此单调乏味和杂乱的部分原因是，我们知识分子已经习惯于用世界历史末世学术语来进行思考。我们已经对细小琐事变得不耐烦，我们已经不满足于拼拼凑凑的解决方案和暂时的权宜之计。我们一旦设法帮助美国居住在贫民窟里的孩子就会认识到我们的想法同乌干达的孩子没有什么关系，于是，我们为没有一种理论是把全世界的孩子考虑在内的而感到内疚。我们一旦设法减少洛

---

① 在他的《美国社会主义》(圣地亚哥，加利福尼亚：哈考特·布雷斯·约万诺维奇出版社，1985年)一书的结尾，欧文·豪写道：“诚然，假如我们断定社会主义这个标签弊多利少；假如我们于是不得不指望一个新的语汇，指望某个尚未得到合法认可的东西。假如我们的语词即将发生变化，那么实际上发生的变化将会有多大呢？假如我们不再称我们自己为社会主义者，而称我们自己为‘经济民主主义者’或‘民主激进主义者’，那么情况将会如何呢？我们的问题实体将仍然存在着，这个世纪的包袱将仍然重压在我们身上。我们仍然认为资本主义社会是一个不公正的社会，仍然发现它的不平等是无法容忍的，仍然对它的贪婪伦理表示抗议，仍然试着勾画出一个更加美好的社会的蓝图”(第217页)。

杉矶人门就认识到这与加尔各答没有什么关系，于是我们为成为种族中心主义者而感到羞愧。我们从黑格尔和列宁那里继承下来的部分传统是，我们为没有制定把我们的局部希望纳入其中的全球规划而感到内疚，我们为没有全球左派战略而感到内疚。我认为，这是我们美国学术界左派分子现在把更多时间浪费在后现代主义哲学上，浪费在我喜欢称作“越规性”和“颠覆性”文化研究上，却不愿意花时间去思考什么将重振社会民主党，如何补救领先项目的一个原因。①

近来我们一直关注着文化政治学，我们一直试图说服我们自己的文化政治学，尤其是学院政治学与实际政治学是连续的。我们一直尝试着相信令我们的学生父母感到不安的事情迟早将有助于令不公正的各种学院制度感到不安。只要我们能够相信这一点，我们便仍然会感到使我们在大学里谋得轻松工作的天赋仍然被用在了有益于人类团结的方面。我们至少会暂时回避如下质疑：我们为了私人快感，为了有助于自我创造的私人计划，而正在使用着那些天赋。

---

① 在美国大学里，在“文化研究”标题之下进行的许多研究工作在我看来通过肯尼思·伯克（我将在后面对他进行讨论）用来描述马里内蒂和未来主义的话语而得到了很好的描述：“对于说‘这个现代世界是有病的’任何一个人可以作出的回答是‘但这是一个多么完美的疾病！’它与我们最近‘死硬’学派的古怪行为的亲密性是显然的。我们还可以注意到（离经叛道的思想！）两者都具有的感伤方面。如此算来，未来主义可能提供了一种最低层次的安慰。大街上不是很吵闹吗？它便会站出来提倡无批判的吵声崇拜。不是存在着恶臭吗？它便会讨论恶臭的“美”。从其表面活动来看，它本质上是最消极的精神状态，是一种走到哪儿算哪儿的随大流的故伎作态。”（伯克：《对待历史的态度》，修订本，[洛斯阿尔托斯，加利福尼亚：赫米斯出版社，1959 年]，第 33 页）。在我看来，对未来主义和“死硬”学派的如此描述非常适用于弗雷德里克·詹姆森的《后现代主义：论晚期资本主义的文化逻辑》（达勒姆：杜克大学出版社，1991 年）。

但是，我猜想，这些花招是我们应付其集体想象力受到了哈韦尔而非列宁激发的大学生们提问时的惟一办法。这些问题是，假如我们忽然取得实际政治权力，那么我们会怎么去做：我们想要创造的是哪一种乌托邦？我们将如何着手建设它？我希望我们能够通过如下说法来学会回答这些问题：在那时，我们不清楚一个得到了拯救的社会秩序将会是什么样子，我们能够没有根据地草拟出一个平等合作的共和国的计划，其雏形隐约浮现于我们的梦中。我们还会打算颁布一系列法律，签订各种国际协议，对边界作出调整，作出司法决定等等。

为了使这样的回答令人满意，我们将不得不克服我们对被人称作"资产阶级改革家"、"机会主义的实用主义者"或"技术官僚社会工程师"而感到的忧虑，我们将不得不克服我们对自己变成了"激进主义者"对立面的"自由主义者"而感到的忧虑。① 我们将不得不克服对马克思主义理论继承者寄予的希望，我们将不得不克服对于将提供一个支点使我们自动颠覆种族的、经济的和性别的不公正的某种一般压迫理论所寄予

---

① 两位朋友批评我断定我自己是约翰·杜威的忠实追随者：理查德·伯恩斯坦和托马斯·麦卡锡。他们引用了《自由主义和社会行动》(《约翰·杜威晚期著作集》[卡本代尔：南伊利诺斯大学出版社，1987 年])中的一段话来反对本人。在那里，杜威说道："自由主义必定变得激进起来，在这里'激进'的意思是，在建立制度方面的全盘变革以及与之相应的使得这些变革得以贯彻的行动的必然性……现在'改革'一词已经被人滥用，变成了一种不具有基于某个全盘计划的社会目标的活动，这种'改革'完全不同于'重新塑造活动'，顾名思义，这是对于事物进行制度框架的重新塑造活动……假如激进主义被定义为对于激进变革的需要的直觉，那么在今天，不同时是激进主义的任何一个自由主义都是不相干的和行不通的。"

我把这段话理解为替杜威在前面一点的几个段落中提出的主张设定了前提："以资本主义名义运作的这个体系是各种欲望和愿望的系统表现，那些欲望和愿望产生于充满威胁的匮乏年代，而现在我们已经进入到一个资源日益充足的时代了。"这个断言在我看来在两个方面都是错误的，其一是，它建议(转下页)

的希望。我们将不得不抛弃"意识形态"的理念，当他如此说的时候，哈韦尔便嘲笑了这一理念：一名优秀共产主义者的标志是他"赞成一种意识形态，并且相信，任何一个不赞成它的人因此必定赞成另一种意识形态，因为他无法想象不赞成某种意识形态的任何一个人。"① 这将意味着放弃如下断言：哲学的或文学的思辨是重要的，因为它使我们作好了去扮演历史赋予我们的重要的社会上必不可少的角色——"意识形态批评家"的角色——的准备。

最后，返回到我开始时涉及的那个话题，它将意味着把历史作为上帝或大自然之世俗化了的替代物来抛弃，作为我们围绕着它来编织我们的具体而局部的幻想的宏大而朦胧的对象来抛弃。取而代之的是，我们将逐渐地像肯尼思·伯克建议的那样看待过去的记录：当作有助于我们建构我们称作"喜剧场面"② 的各种奇闻轶事的集合。我们将不再寻找有助于

(接上页)我们知道如何用某个更好的事物去代替资本主义，其二是它关于日益增长的充足性的断言。我认为，杜威偶尔，尤其在 20 世纪 30 年代，也会情不自禁地推测我们已经知道取代市场经济和私有制的一条令人满意的出路。我也希望那个推测是真的，但是我以为它的确不是真的。1989 年以后，我认为如下想法更是没有理由的了：为了"在建设制度方面的通盘变革"，左派具有类似于"一个全盘计划"这样的遥远事物。我真心诚意地盼望我们真的有这样一个计划，但是我一直无法找到它，我将继续把伯恩斯坦和麦卡锡把自己描述为"激进主义者"的这一做法看作他们在怀古恋昔方面的一些善意训练。

① 哈韦尔：《惊扰和平》(纽约：克诺夫出版社，1990 年)，第 80 页。

② 伯克实际上从来没有对这个短语下过确切的定义。他在《对待历史的态度》中说道："在这本书中……我们对'喜剧场面'谈得很多。我们提倡在'喜剧'名义下的某个程序，那个程序或许正好是以'人道主义'名义一直为人们所倡导的东西。作者在这里之所以选择'喜剧'一词的一个理由是因为他'比较喜欢这个名词'。他的选择受到了'各种暗示'的引导，那些暗示也许根本不适合于他的听众"(第 237 页)。我认为，伯克对于"喜剧"的运用与其说具有"令人赏心悦目的"暗示效果，不如说具有"令人悲哀的"暗示效果。

我们作出预见的某个世界历史趋势，我们会回想起伯克的如下说法："未来实际上借助于人们脱口而出的歌声展开。"[①]我们可以与哈韦尔一起通过如下说法来对其作些补充：在每一个特殊年份里，你可能无法猜测到人们在一年的12个月里会唱些什么歌。

在其写于1936年的《对待历史的态度》一书中，伯克在"机会主义"词条下说道：

> 历史上的每个情景都是独一无二的，都要求对在那个情景下被考虑为关键的诸因素以特定方式给予评估和测定。历史的"科学家"使我们不自觉地以为，对"适当历史时刻"的评估是一件有趣的事情。[②]

在称作"喜剧的订正"一节中，他说道：

> 喜剧场面，使一个人成为他自己的学生的喜剧场面，使他在当他受到戏弄或欺骗时"超越"某些场合成为可能，因为他能够准备着把这些令人气馁的事情放置到他的"财产"栏目里，置于"经验"标题之下……总而言之，喜剧场面将使人成为正在活动着的他们自身的观察者。[③]

伯克说他喜欢喜剧场面超过了喜欢悲剧场面，尽管他称之为"当前的恶化情形"（我认为他指的是20世纪30年代的世界）"使我们对（有时具有故事情节的）'反派角色'和'英雄'的悲剧人物的偏爱超过了对'恶作剧的'和'聪明伶俐的'喜剧人物的偏爱。"[④]我认为他的观点是，我们应该透过对未来行

① 伯克：《对待历史的态度》，第335页。
② 同上书，第308页。
③ 同上书，第171页。
④ 同上书，第4—5页。

动后果作出精明计算的眼睛而不是透过道德家的眼睛来看待历史的屠宰场。我们应该把20世纪的恐怖不是看作通往深藏于我们内心的某个东西的线索，或者看作对于我们的终极命运的暗示，而是看作我们应该给予吸取的有益教训。

伯克的建议对我们更晚近恶化情形的一个应用在于把拉克拉所谓的"由俄国革命开创的重大事件"理解为我们左派分子在其中抱着最美好意图进行自我愚弄、自我嘲讽、自我隐瞒的情景，不过那是我们仍然从中获得了许多有用经验的一个情景。那种态度将帮助我们既避免了为我们的英雄主义而自我表功的做法，也避免了接受里根和撒切尔夫人的观点：我们是残酷的反面人物，或者是呆头呆脑的容易上当受骗的人。接受伯克关于"我们不是置于一个史诗般的或悲剧的场面之中，而是置于一个悲剧场面之中来看待最近的历史"的建议将意味着，我们将从数以百万计的人的死亡中吸取的最好教训是把导致那些死亡的条件看作将来的死亡应该给予竭力避免的条件。它意味着运用我们对负责历史屠宰场的各种屠夫——像哈德里安和阿蒂拉、拿破仑和斯大林、——的了解，避免走上他们的老路。

在下面一段话中，伯克阐发了相当古怪的也许是令人误解的关于"喜剧"的含义，那个意思同语言没有什么关系：

喜剧必需最大量论辩的复杂因素。在悲剧的阴谋中，那个扭转局面的关键人物总是隐藏于暗处……喜剧处理的是处于社会中的人，悲剧处理的是处于宇宙中的人……喜剧从本质上是人道的，它把相对平稳的不同阶段以喜剧手法演绎出来，把各种怪异举动和怪癖给予戏剧化。但是它不一定要提

称为戏剧，边沁、马克思和凡勃伦的最好作品都是优秀的喜剧。[1]

从伯克的视角来看，黑格尔历史哲学便是把最小量论辩复杂因素给予编织起来的工具。它是通过其他手段对形而上学的延续，它是把人性置于宇宙背景之中的持续尝试，甚至在人们发现宇宙大体上与我们的希望不相关之后也是如此。通过把任何一个新的艺术作品、哲学运动或政治建议打上“进步的”或“反动的”标签，它是一种简化政治争论的方式。被伯克称为“历史‘科学家’”的那些人建议道，一个人不得不做的工作是把新条款作为具有一组等式中的变量价值的事物来看待，在于测算出其结果，并由此发现这个新建议是否将加速或阻碍那个宏大而含糊的对象的运动，他们的理论以前曾经给予我们对那个对象有一个肯定的概念的把握。

假如我们放弃对于这样一门虚假科学的追求，假如我们停止把“**历史**”用作需要大量理论的一个宏大而含糊的对象的名称，那么我们可以把边沁、马克思、凡勃伦——还有今天的福柯——读作这样一些人，他们帮助我们理解了我们如何使自己受着过去的欺骗，但是他们没有告诉我们在将来做什么样的事情才是正确的。我们可以把他们读作揭露了我们的祖先企图做正确的事情所导致的臆想不到的痛苦后果，但是我们不能把他们读作解释了“针对他们以及我们正尝试把握的那个宏大的对象而言的”我们的祖先的概念的不适当性。以那个方式来解读他们有助于我们停止去发现作为罪大恶极之物名称的“资本主义”或“资产阶级意识形态”之后继者的尝

---

[1] 伯克：《对待历史的态度》，第42页。

试。我们于是将停止找到"工人阶级"之后继者——如"延异"或"他者"——作为逻各斯之最近的道成肉身(具体化)的名称的尝试。以伯克方式解读这种历史记录有助于我们避开斯坦利·费什称作"反基础主义理论希望"的东西，它是这样一个理念，比马克思唯物主义和历史感更激进的唯物主义和历史感将提供一个崭新的、仍然宏大而朦胧的对象——那个对象也许可以称之为"语言"或"话语"——我们将围绕着它来编织我们各种幻想。[①]

简言之，伯克打动我的地方在于他具有一种对待历史的态度，那是一种或许令哈韦尔喜欢的态度。我把伯克看作一个反马克思主义者，一个站在哈韦尔所反对的列宁对立面的人物。由于伯克把历史看作一些告诫性传说的集合，而不是一个连贯的戏剧性叙事。假如我们采纳伯克的历史观，那么我们便对"危机"、"终结"之类启示性说法以及对末世论趋势不会发生太大兴趣。由于我们不再想象其经历要么被解释为英勇斗争要么被解释为悲剧性衰落的称作"人类"的某个伟大的道成肉身的逻各斯。取而代之的是，我们将思考许多不同的以往人类共同体，每一个共同体都给予我们一个或多个告诫性轶事。依赖于不同需要和自由选择，其中有些轶事可能

---

① 在《批评和社会变迁》(芝加哥：芝加哥大学出版社，1983年)一书中，弗兰克·伦特里奇亚把伯克置于德·曼的对立面，并且批评德·曼企图使语言成为我刚才描述的那种新对象的名称。我赞成伦特里奇亚对伯克和德·曼的工作的相对价值所作评论的要点。我在《论解构》(载《剑桥文学批评史》第8卷，剑桥大学出版社，1995年)一文中提出了类似观点。尤其是我赞成伦特里奇亚的如下见解："伯克的重大成就之一是他早就知道了德·曼的真理"(《批评和社会变迁》，第51页)。这个见解由伯克在《对待历史的态度》第12页和第229页以尼采的口吻把概念说成"死了的隐喻"而得到了证实。

有助于今天的一个或多个不同人类共同体达到其目的。

以这种方式来思考历史将停止尝试去找出世界历史的转折点或人物，停止尝试去发现这样一些历史事件，通过展示向人类敞开的各种可能性的整个范围，它们以某种方式压缩和揭露了**历史**的整个视野。伯克对文学批评所说的话也适用于社会批评：

各种作品的广度和深度是各不相同的。一个人的性格不一定迎合另一个人的心情。我们只是提出这样一个建议，当你从总体上把握事物时，你不会顾及与其本质相符合的每一个诗意类别，它们似乎是累加起来而成为喜剧的。如下说法也许不够直截了当：无论诗是什么，最好的批评就是喜剧批评。①

几年以前，哈韦尔和1977年请愿书的其他签署者向我们提供了社会诗学的一个新范例，社会希望诗学的一个新范例。那个范例清楚表明，纵使没有历史哲学的支持，纵使没有被置于其主人公为人类的某部史诗或悲剧语境之中，这样的希望是能够存在的，甚至有时是能够实现的。伯克思考社会批评的方式——作为如此社会诗歌的比较和对比，避免成为长远的和宇宙的企图而满足于短期的谨慎的企图的比较和对比——可以推荐给其想象力被那个范例激发起来的大学生。

① 伯克：《对待历史的态度》，第107页。这段话与杜威的如下断言相一致：不存在激进的恶这样的事物。杜威说道：恶总是一个被拒绝的善，关于某个从前的情景的善。我猜想，假如我们要想抛弃世界历史罗曼司的梯子，那么我们采纳杜威对待恶的态度是必然的。我的观点与科尔内尔·韦斯特的观点形成了对比。韦斯特认为，乔赛亚·罗伊斯对恶的激进性的坚持对韦斯特称作"左派浪漫主义"的流派来说是至关重要的。

附录 托洛茨基和野兰花

——理查德·罗蒂自传

(1992)

一

倘若有人以为最佳的思想处境是受到政治右派和政治左派两面相等的力量攻击的处境的话，那么我恰好处于这样一个处境当中。保守派文化斗士常常把我当作提倡相对主义和非理性主义，推崇解构，喜欢冷嘲热讽和得意洋洋，其著述正在削弱年轻一代道德品质的知识分子之一来引用。尼尔·罗索迪给以警告世人要预防道德淡漠症闻名的《自由世界委员会月刊》撰文谴责本人的"愤世嫉俗和虚无主义的观点"，并说"在他[罗蒂]看来，美国大学生仅仅傻头傻脑还不够；他还想让他们积极调动一切因素赞成这种傻头傻脑状态"。对无神论者能够成为良好美国公民表示怀疑的神学家理查德·诺伊豪斯来说，本人所提倡的"讥讽主义语汇决不可能替民主社会的公民提供一套公共语言，无法从思想上与民主的敌人展开斗争，无法把赞成民主的理由传递给下一代"。我对艾伦·布卢姆《美国精神的终结》的批评导致哈维·曼斯菲尔德——最近被美国总统布什任命为人文科学国家理事会委员——说我已经"抛弃了美国"并且我"设法甚至贬低杜威的声望"。(曼斯菲尔德前不久曾把杜威描述为一个"中等程度的犯罪分

子”。)他在理事会里的同事,我的哲学家同行约翰·塞尔认为,假如人们放弃了我正在千方百计一再复述的关于真理、知识和客观性的观点,那么某些标准只能归还给美国高等教育。

不过,谢尔顿·沃林从左派立场发表评论,他看到了本人和艾伦·布卢姆之间的许多相似性。沃林说,我们俩都是只关心自己所属的悠闲的有教养的精英的思想界的势利小人。我们俩对黑人或被美国社会一直排挤在外的其他团体都没有发表过什么见解。沃林的观点是对英国重要马克思主义思想家特里·伊格尔顿的呼应。伊格尔顿说道:“在[罗蒂的]理想社会里,知识分子将成为‘讥讽人’,他们将以一种合适而傲慢的、悠闲的态度对待他们的信念;而大众只把如此自我讥讽做法权当作颠覆的一个武器,他们将继续向旗子致敬,且认真地对待生活。”《明镜》说我“试图使雅皮士的倒退看起来是件好事”。德里达的主要信徒和阐述者之一乔纳森·卡勒说我的实用主义版本“看起来完全适合于里根年代”。理查德·伯恩斯坦说,我的观点“只不过是用时髦‘后现代’话语对自由主义某个过时冷战版本所进行的意识形态辩护而已”。左派分子最喜爱用到我头上的一个词汇是“自鸣得意的”,而右派分子最喜欢用到我身上的一个语词是“不负责任的”。

左派的敌意部分地可以由如下事实得到解释:像我一样敬仰尼采、海德格尔和德里达的大多数人——要么把自己划入“后现代主义者”,要么(像我一样)认为如此分类杂乱无章的大多数人——都参与了乔纳森·亚德利称作“美国拍马比赛”的活动。这个事件参与者为发现更出色、更贴切地描述美国的途径进行比赛。他们认为,美国包含了惹得富裕的后启蒙西方讨厌的每一件事情。他们认为,美国是福柯所谓的“规

罚社会"，受到某种可憎的"自由个人主义"社会风气的主导，那种社会风气产生了种族主义、性别主义、消费主义和共和党主席。相比之下，我把美国看作惠特曼和杜威当年曾经赞美过的美丽国家，看作向着无限的民主远景开放的国家。我认为，尽管它的过去和现在有着各种暴行和罪恶，尽管它继续会错误地选举一些愚狂之辈身居要职，但是美国仍然是自创始以来最优秀社会的良好范例。

右派的敌意部分地可以由如下事实得到解释：左派思想家认为，仅仅喜爱民主社会仍然是不够的。一个人还务必相信它们是客观地善的，他还务必相信，这些社会制度是根据**理性**第一原则建立起来的。尤其是，假如一个人像我这样从事哲学教学的话，他便被期待着去告诉年轻人，他们的社会不仅是自创始以来比较良好的社会，而且是体现了**真理**和**理性**的社会。拒绝说如此事情便被视为"大逆不道"——视为对职业责任和道德责任的摒弃。但是，我自己的哲学观点——我与尼采和杜威分享的观点——使我无法说这种事情。我并不怎么使用像"客观价值"和"客观真理"这样的概念。我认为，就他们对传统哲学关于"理性"讨论的大多数批评来说，所谓的后现代主义者是正确的。所以，如果说我的哲学观点在多大程度上冒犯了右派，那么我的政治学观点便在多大程度上冒犯了左派。

有时，来自两边政治阵营的批评家告诉我，我的观点是如此地古怪，以至于它们仅仅是一些无聊之见而已。他们猜想，我将会说一些让自己喘一口气的话；他们猜想，我仅仅是想借其他人的每一个自相矛盾来自娱而已。这种批评把我给刺痛了。所以，接下来，我试着就我为什么会走到当前地步作一些

交待——我如何进入哲学界，后来又如何发现自己无法用哲学来实现我起初萦绕于脑际的愿望。也许这个小小自传将会澄清，即使本人关于哲学和政治学关系的观点是奇特的，但是它们不是缘于无聊的理由而被采纳的。

二

当我12岁时，摆在我父母书架上最醒目的著作是两卷红色的《列昂·托洛茨基案件》和《无罪》。这两卷书构成了"莫斯科审判杜威调查委员会"的报告。我从来没有以像读到克拉夫特·埃宾的《性心理变态》那样觉得大开眼界的痴迷心情来阅读它们，不过我当时以为，其他孩子会以视作其家庭圣经的方式来阅读它们：这是些散发着救赎性真理和道德光芒的著作。我当时对自己说，假如我是一个真正的好孩子，我就不仅应该阅读杜威委员会的报告，而且应该阅读托洛茨基的《俄国革命的历史》，那是我尝试了多次但是从来没有读完的一部著作。因为对我而言，20世纪40年代俄国革命以及斯大林对它的背叛有点儿像400年前的天主教道成肉身学说和一小撮路德教派对它的背叛。

作为杜威领导的调查委员会成员，家父曾经几乎但非始终伴随约翰·杜威前往莫斯科。1932年，脱离美国共产党之后，我的父母曾经被《工人日报》划归为"托洛茨基分子"，他们多少也认可了这种描述。当托洛茨基在1940年被暗杀的时候，他的秘书约翰·弗兰克希望"格伯乌"（指苏联国家政治保卫局）不会找到他的藏身之处，那是位于特拉华河边的一个偏

僻的小村庄，我们当时正好住在那个村庄里。用着一个假名，他一连数月成了我们在弗拉特布鲁克韦尔村的客人。尽管我怀疑我在沃尔帕克小学的同学们会对我一时漏嘴说出的东西产生兴趣，但是我仍然被警告不得泄露他的真实身份。

我后来渐渐明白，所有正派人士，如果不是托洛茨基分子，那至少是社会主义者。我还知道，斯大林不仅签发了暗杀托洛茨基的命令，而且签发了暗杀基洛夫(Kirov)、埃尔利希(Ehrlich)、阿尔特(Alter)、卡洛·特雷斯卡(Carlo Tresca)的命令。(卡洛·特雷斯卡被枪杀于纽约街头，死前曾经是我家的一位朋友。)我知道，在资本主义被推翻之前，穷人总是受压迫的。在我12岁那年的冬天，我成了一名义务勤务员，我从格拉默西公园对面的"工人维护小组"办公室(我的父母在那里工作)取出通讯稿草稿，把它们送到附近的诺曼·托马斯办公室(托马斯是社会主义党的总统候选人)，送到位于第125号街普尔曼汽车搬运工兄弟会的A·菲利浦·伦道夫办公室。在地铁车厢里，我会浏览一下我正带着的这些文件。它们告诉我许多关于工厂主对工会组织者做的事情，种植园主对佃农做的事情，白人机车工程师工会对非白人司炉工做的事情(当时需要司炉工的工作，现在柴油机机车正在取代烧煤的蒸汽机机车)。所以，在12岁时，我就已经知道做人的意义就在于以人的生命与社会非正义作斗争。

但是，我还有一些私下的、古怪的，一直难以与人说得清楚的兴趣。在小时候，我曾经对西藏情有独钟。我曾经给当时新册封的达赖喇嘛寄过一份礼物，捎去对一个幸运的8岁同龄伙伴的美好祝福。数年以后，当我的父母开始在切尔西宾馆和新泽西西北部山区之间来回奔波的时候，我的这些兴

趣便转向了野兰花。在那些山上大概有40种野兰花，而我最终发现了其中的17种。野兰花不是一般的花草，又性喜洁净。在我周围的这么多人中间，只有我知道它们长在何处，它们的拉丁文名字，以及它们开放的时间，我为此感到非常得意。在纽约的时候，我总是会到第42号街公共图书馆去重读一部19世纪美国东部野兰花植物学著作。

虽然我不十分清楚那些野兰花何以如此重要，但是我相信它们的确是重要的。我相信，高贵、纯洁、淡雅的北美野兰花在品质上胜过艳丽、杂交、产于热带、摆在花店里的兰花。我还坚信，如下事实具有重要含义：在进化过程中，野兰花是最晚出现也是最复杂的植物。现在回想起来，我猜想也许有许多崇高的性意味蕴含于其中（野兰花是一种众所周知的性感花卉），我当时之所以千方百计地想要了解所有关于野兰花的知识，其实是与我想要理解在克拉夫特·埃宾《性心理变态》一书中所有难懂词汇的愿望联系在一起的。

无论如何，我心神不安地注意到，这种神秘之举，对社会没有什么用处的花朵的这种兴趣，是有点可疑的。我（用聪明好动、不知天高地厚的仍是孩子的大量空闲时间）读了伊壁鸠鲁的残篇和马克思主义对佩特唯美主义的批判。我担心托洛茨基（我曾经啃过他的《文学与革命》）不会赞成我对野兰花的兴趣。

在15岁时，通过躲进所谓的芝加哥大学哈钦斯学院，我避开了经常把我按在高中操场上打我的那些恃强凌弱的坏学生（我当时曾想，一旦资本主义被推翻，这些坏小子也会随之消亡）。（这是因A·J·利布林而不朽的学院，作为"自从孩子十字东侵军以来神经过敏青少年的最大集中营"。）就我当

时的打算而言，我想把托洛茨基和野兰花给予调和起来。我想要找到某个思想框架或者审美框架，它将让我——借用我在济慈那里读到的动人诗句——"在单纯的一瞥中把持了实在和正义"。我所指的实在，就是华兹华斯式的某些时刻，就是弗拉特布鲁克韦尔村庄附近的那片森林（特别是一些有着珊瑚色根茎的野兰花和小巧的黄色女便鞋），我感到自己受到了某个神秘之物的触动，受到了重要而难以言传的事物的触动。而我指的正义是诺曼·托马斯和托洛茨基都为之献身的东西，是弱者摆脱强者的解放。我既想成为一个有思想有灵魂的势利小人，又想成为一位全人类的朋友——既想做一个与世无争的隐士，又想做一名追求正义的战士。虽然我非常困惑，但是我有理由相信，在芝加哥我将发现成人们是如何玩我心中的这个戏法的。

当我在1946年来到芝加哥的时候，我发现，伙同其朋友莫蒂默·阿德莱尔和理查德·麦基翁（皮尔斯基《禅和摩托车保养艺术》里的反面人物），哈钦斯已经使芝加哥大学弥漫着一股新亚里士多德主义的神秘气息。他们冷嘲热讽的最常见对象是杜威的实用主义，那种哲学是我父母的朋友悉尼·胡克的哲学，也是放弃了辩证唯物主义的大多数其他纽约知识分子的非官方哲学。但是，按照哈钦斯和阿德莱尔的看法，实用主义是模糊的、"相对主义的"和自我否定的。按照他们一再地重复的说法，杜威并不拥有绝对真理。因为假如依杜威的说法，即"成长本身是惟一的道德目的"，那么一个人的成长便丧失了标准，因此没有办法去反驳希特勒的如下建议：德国已经在他的统治下获得了"成长"。假如真理将是这样一类东西，它起的作用被还原为"对真理的追求也就是对权力的追

求"。只有诉诸某个永恒、绝对而美好的事物，如圣·托马斯的上帝，亚里士多德描述的"人类的本质"才允许一个人对纳粹作出回答，去证明一个人选择了社会民主而非法西斯主义的正当性。

对于这种不变的绝对的追求对新托马斯主义者和列奥·斯特劳斯来说是共同的，后者是曾经吸引了芝加哥大学最优秀学生(包括我的同学艾伦·布卢姆)的教师。芝加哥各学院零星地散布着一些逃离希特勒政权的令人敬畏的博学的避难者，斯特劳斯便是其中最受人敬重的一位。他们中所有的人似乎都赞成，假如一个人要想说明为什么他宁死不做纳粹，那么肯定存在着某个比杜威认为的要深刻而重要的东西。这一切对于一位15岁的少年来说是非常动听的。因为道德的绝对和哲学的绝对听起来有点儿像是我的可爱的野兰花——神秘、罕见、只为极少数人所知晓。此外，由于杜威是和我一起成长起来的所有人的英雄，我便把蔑视杜威当成了青春期反叛的一个便利形式。惟一的问题是：这种蔑视应该采取宗教形式还是哲学形式，以及它如何与对于社会正义的追求结合起来。

像在芝加哥的许多同学一样，我对T·S·艾略特非常熟悉。我被艾略特的如下建议所吸引：只有全心全意的基督徒(以及也许只有安立甘公教派教徒)能够克服他们对于其私下困惑的不健康迷恋，并因此带着适度的谦卑服务于其人类同胞。但是，当我背诵《总告解书》的时候，我傲慢地不相信我正在说着的东西，我放弃了采取宗教形式的笨拙尝试。于是我求诸绝对哲学。

在我的第15个夏天，我通读了柏拉图，我让自己相信，苏

格拉底是对的，善即知识。那个断言听起来像音乐那么悦耳，因为我曾经怀疑自己的道德品质，并且猜想我的惟一天赋是思想上的天赋。此外，苏格拉底也必定是对的，因为只有那样，一个人才能“在单纯的一瞥中把握实在和真理”。只有在认定苏格拉底是正确的情况下，一个人才能希望成为既像最优秀基督徒那么善良（如在《卡拉马佐夫兄弟》中的阿廖萨，我当时无法——并且现在仍然无法——决定对他应该表示羡慕还是表示鄙视），又像斯特拉施及其弟子那么博学和聪明。于是我决定主修哲学。我设想，假如我能够成为一名哲学家，那么我也许能够抵达柏拉图“分界线”的顶端，即“超越了各种假说”的某个地方，在那里，**真理**的光辉普照着得到了升华的聪明而善良的灵魂，那将是星罗棋布着超凡脱俗野兰花的一片乐土。在我看来明显的一点是，抵达这样一个地方是每一个有头脑的人都梦寐以求的。看来还有一点是清楚的，柏拉图主义利用了宗教的所有优点，但并不需要基督教要求的谦卑，而我显然不具有那些优点。

三

出于所有这些理由，我非常希望能够成为柏拉图主义者，于是从 15 岁到 20 岁，我尽了自己最大努力来成为一名柏拉图主义者。但是我的努力仍然无济于事。我从来都无法弄清楚，柏拉图式哲学家究竟以拥有无法辩驳的论证——使他能够令他遇到的每一个人都相信他所相信的事物（伊万·卡拉马佐夫擅长的那种事情）的那种论证——能力为目标，还是

以获得某种难以传达的私人极乐（如其兄弟阿廖萨看起来拥有的那种快乐）为目标。第一个目标在于获得胜过别人的论证力量，即在于能够让那些恃强凌弱的坏学生相信，他们不应该欺负人，或者让富裕的资本家相信，他们必须把他们的权力让渡给一个平等合作的联邦国家。第二个目标在于进入这样一个状态，在那个状态下，你的所有怀疑仍然保留着，但是你再也不希望再争辩下去了。这两个目标似乎都是可行的，但是我无法看到把它们结合到一起的办法。

就在我正为柏拉图主义内部——以及杜威称作"对确定性的追求"的某种形式内部——的张力而焦虑的同时，我还担心着一个类似的问题：就任何一个重要论题之值得论辩的立场而言，一个人怎样才能获得非循环论证。我阅读过的哲学家越多，情况似乎变得越是明朗起来：每一个哲学家都会把他们的观点诉诸一些初始原则，那些原则不吻合于其他哲学家的初始原则，没有一位哲学家能够抵达"超越了假说"的那片莫须有之地。似乎不存在这些非此即彼的初始原则能够得到评价的中立立场。假如不存在这样一个立场，那么关于"理性确定性"的整个理念，苏格拉底和柏拉图以理性取代情感的整个理念，似乎都丧失了意义。

通过断定对哲学真理的检验在于总体的连贯性，而非来自没有疑问的初始原则的可推导性，我终于克服了对循环论证的焦虑。但是这对我没有多少帮助。因为连贯性是避免矛盾的事情，而圣托马斯的忠告"每当你遇到矛盾时请作出区分"使得这件事容易做到。就我所知，哲学天赋多半在于衍生出从辩证角度看才是必需的诸多区分。从更一般的意义上看，一旦一个人陷入这样一个角度之中，它便是以这样一种方

式重新描述就近的思想领域的事情，通过那种方式，被其对于使用的一些术语似乎是不相干的、回避问题实质的或空洞的。我被证明对如此重新描述具有某种天赋。但是我越来越不能够肯定，发展出这样一个技巧将会使我变得聪明或善良。

自从那次大彻大悟之后（大约在我离开芝加哥到耶鲁攻读哲学博士学位前后达到顶点），我用40年时间探索着一条连贯的、令人信服的途径来表述我对哲学推崇的事物的疑虑。我的起点是发现了黑格尔的《精神现象学》，我把这部著作解读为如下格言：哲学当然就是最晚出的哲学家所重新描述的事情，理性的诡计甚至会利用这种竞争。它会利用它来编织一个更自由、更美好和更公正的社会的概念织物。假如哲学只能成为黑格尔称作"在思想上对其时代的把握"，那也已经足够了。因为通过如此对于其时代的把握，一个人将做马克思想要去做的事情，亦即改变世界。所以，即使不存在柏拉图意义上"理解世界"——从外在于时间和历史的某个立场来理解世界——之类的事情，我们的天赋，我们的哲学研究，也许仍然存在着某个社会用途。

就在我读了黑格尔之后不久，我便断定《精神现象学》和《追忆逝水年华》是两部达到了最高成就的鸿篇巨制（当我离开弗拉特布鲁克韦尔村到芝加哥以后，后者取代了野兰花的位置）。在我看来，普鲁斯特具有把思想织物和社会织物与康普莱周围的山楂、祖母的无私之爱、奥黛特与斯旺和卡路兹的朱皮恩美如兰花般的拥抱以及他遇到的其他每一件事情全都编织在一起，赋予这一切中的每一个事物以自身的适当性，而没有感到有必要把它们与某个宗教信仰或哲学理论的帮助拉扯上什么关系的能力，与黑格尔具有的使自己成功地钻进经

验论、古希腊悲剧、斯多葛主义、基督教和牛顿物理学之中，从每一种学说中脱颖而出，为某个全然不同的东西作好准备且努力成为那个东西的能力是同样地令人震撼的。正是黑格尔和普鲁斯特共同具有的对于无法还原的暂时性的令人赏心悦目的承诺——在其作品中特殊的反柏拉图因素——显得如此地令人称奇。他们两个似乎都具有把他们碰到的每一件事情全部编织成为一个叙事而毋须询问那个叙事是否具有某个道德寓意，毋须询问那个叙事将如何出现在永恒事物之下的能力。

四

大约20年以后，我断定，青年黑格尔停止追求永恒尝试而仅仅成为其时代之子的意愿是他对柏拉图所抱幻想破灭的适当反应，我于是发现自己又一下子回到了杜威。在我看来，杜威是这样一位哲学家，他非常了解黑格尔就如何避开确定性和永恒性而不得不教导的所有东西，与此同时，他又通过认真地对待达尔文使自己避免了泛神论。对杜威的再发现偶合于我与德里达的第一次邂逅（这得归功于我在普林斯顿的同事乔纳森·阿拉科）。德里达引导我返回到了海德格尔。我为杜威、维特根斯坦和海德格尔批评笛卡儿所表现出来的相似性震惊不已。各种事情一下子都凑到了一起。我以为自己看到了把对笛卡儿传统的批评与福柯、伊恩·哈金和阿拉斯代尔·麦金太尔的准黑格尔历史主义联结起来的某个途径。我认为自己可以把所有这一切全部置于关于柏拉图主义

内部张力的某个准海德格尔故事之中。

这个小小顿悟的结果便是《哲学和自然之镜》。尽管它不为我的大多数哲学教授所喜爱，但是它在非哲学家中间获得的成功足以给予本人以前所缺乏的自信。不过《哲学和自然之镜》与我的青春期抱负没有多少关系。它所处理的话题——精神—肉体问题、关于真理和意义的语言哲学争论、库恩科学哲学——与托洛茨基和野兰花相隔遥远，扯不上什么关系。我于是回过头来钻研杜威；我论证了我的历史主义的反柏拉图主义；我最终阐述了我对当前分析哲学运动的方向和价值的见解；我对读过的大多数哲学家进行了一次整理。但是我并没有对我起初读到的哲学家所面临的任何一个问题作出一点交待。与 30 年以前我初入学院时想要获得的心得相比，我当时并不更接近于的那个"单纯的一瞥"。

依我试着推算出的已经发生的错误，我逐渐断定，"在一个单纯的一瞥中把握实在和正义"的整个理念原来是一个错误，对于这样一个"一瞥"的追求一直以来恰好是导致柏拉图误入歧途的东西。更具体地说，我断定，只有宗教——只有对不像实际父母的均等地体现着爱、权力和公正的一对替身父母的某种毋庸争议的信仰——能够达到柏拉图想要达到的预期目的。由于我无法想象自己能够成为一个具有宗教信仰的人，而且我已经变成了一个愈来愈喧噪的现世主义者，我断定，通过成为哲学家而获得"单纯的一瞥"的希望是自欺欺人的无神论者的伎俩。于是我决定写一本书来讨论这样一个问题，假如一个人能够设法抛弃"在一个单纯的一瞥中把握实在和公正"的柏拉图式的企图，那么他将会有一种什么样的思想生活。

那本书——《偶然性、反讽和团结》——主张，不存在要把某人心目中类似于托洛茨基的东西和某人心目中似乎于我的野兰花的东西编织到一起的需要。确切地说，他应该设法放弃把“其对别人的道德责任”与“他对他所真心诚意地爱戴（或令他着迷）的某些离奇事物或超凡人物的关系”扯到一起的诱惑。对于某些人来说，这两者是重叠的。例如在那些幸运的基督徒那里，它们是重叠的，对那些基督徒来说，爱上帝与爱他人是无法分离的；再如在某些革命者那里，它们也是重叠的，对他们来说，除了社会公正思想之外，任何东西都打动不了他们。但是它们并非一定得重叠起来，人们也不应该千方百计地使它们重叠起来。因此，在我看来，当他公开指责康德式的对确定性的自欺欺人的追求的时候，让-保尔·萨特是正确的；但是，当他公开把普鲁斯特当作资产阶级无用懦夫来唾弃的时候，萨特是错误的。一个人的生命和著作或许都同等地不相干于实际发生的那个惟一事件，即推翻资本主义的斗争。

普鲁斯特的生命和著作的确和那场斗争无关。但那是鄙视普鲁斯特的一个拙劣理由。这就像萨沃纳罗拉瞧不起他称作“空虚”的艺术品一样地刚愎自用。萨特或萨沃纳罗拉如此头脑简单的做法是一种追求心灵纯洁性——一厢情愿之企图——的迂腐之举。这是把你自己看作比你自身更伟大事物（运动、理性、善、圣者）的体现却不愿意承认你的限度的尝试。后者意味着承认，在其他事物中间，对你来说最重要的事情可能对大多数人来说是完全无足轻重的。在你心目中类似于我心目中的野兰花那样的事物对任何一个其他具体的人来说可能仅仅像是些诡秘而离奇的东西。但是那不是你对你的华兹

华斯时刻、你的爱人、你的家人、你的宠物、你喜爱的诗句或你奇特的宗教信仰感到羞耻，感到每况愈下，想着要把它们丢弃掉的理由。不存在使得沾上它的事物自动地好于没有沾上它的事物的神圣普遍性。你能够让每个人都赞成的事物（普遍之物）并不存在对你无法让每一个人都赞成的事物（特殊之物）的自动优越性。

这意味着这样一个事实：你对别人有义务（不欺侮他们，加入他们推翻独裁统治的活动，当他们饥饿时施舍给他们吃的东西），但是这并不表明，你与其他人共同拥有的东西比其他任何东西都更重要。我在《偶然性、反讽和团结》中主张，当你意识到这些道德义务的时候，你与他们共同拥有的东西，不是"合理性"、"人性"、"上帝的仁慈"、"道德法则的知识"或除了同情别人痛苦的能力之外的其他事物。不存在特别理由去期待如下情况：你对那种痛苦的敏感性，你特殊的爱，将符合于关于每一件事情将如何协调起来的一个广大而总体的考虑。简而言之，没有什么理由去盼望我读大学时希望获得的那种"单纯的一瞥"。

五

于是，我便具有了我现在仍然持有的观点。如我在前面说过的那样，大多数人发现这些观点是令人讨厌的。虽然我的《偶然性、反讽和团结》得到了一些好评，但是也有大量的评论认为这本书是轻浮的、混乱的和不负责任的，这些评论在数量上大大地超过了那些好评。我受到的来自左派和右派的

批评的依据完全相同于在20世纪30年代和40年代托马斯主义者、斯特劳斯主义者和马克思主义者对杜威的批评的依据。如我现在认为的那样，杜威认为，与某个偶然的历史现象——即无论他们与自己是否属于同一个家庭、部落、肤色、宗教、国家或神灵，别人的痛苦都得当一回事来对待的广泛传递的感觉——相比，不存在更广大、更永久、更可靠的隐藏于我们对那些痛苦者的道德义务感背后的东西。杜威认为，这个理念无法借助于科学、宗教或哲学的论证来证明是真的，至少当"证明是真的"意味着"在任何条件下能够使每个人清楚明白"的情况下，它是如此。它只能使这样一些人清楚，他们出现得太晚，还没来得及与我们自己特殊的、迟迟才得以发育成熟的、历史上偶然的生活形式相同化。

这个杜威式断言把人类描绘成处于一定时间空间之中的产儿，其可塑性不带有任何形而上学限制或生物学限制。它意味着，道德义务感是后天设定的，而不是先天的洞见。它还断定，作为"对脱离于任何人类需要和欲望的原本就已在那里存在着的事物的一瞥"的"洞见"概念(在物理学和伦理学的任何领域)是不连贯的。如威廉·詹姆斯指出的那样："人类邪恶的足迹是随处可见的。"更具体地说，我们的良知，我们的审美趣味，同等地是我们在其中成长的文化环境的产物。我们体面而自由的人道主义榜样(我的评论者和本人都隶属于它的道德共同体的代表)比我们与之斗争的恃强凌弱者仅仅是幸运得多，但不是更有洞见得多。

这个观点常常被人不妥当地说成是"文化相对主义"。但是，假如相对主义意指"每一个道德观与任何一个其他道德观都一样地好"，它不是相对主义的。我坚信，尽管许多人决不

会皈依于它，但是我们的道德观仍然比任何一种与之竞争的道德观要好得多。一种情况是错误地以为，在我们和纳粹之间的选择是不存在的；另一种情况是正确地以为，为了就我们的差异展开争论，一位有经验的纳粹哲学家和我能够恢复的某个中立的共同的基础是不存在的。那个纳粹和我将一直相互斗争下去，将用所有未经证明的关键问题来展开辩论，在各种场合展开争论。

苏格拉底和柏拉图建议，假如我们足够努力，我们将发现每个人直观地发现的各种信念是貌似有理的，道德信念就存在于它们中间，一旦得到了清晰的认识，道德信念将使我们成为既有德性又有见识。对于像（站在斯特劳斯一边的）艾伦·布卢姆和（站在马克思一边的）特里·伊格尔顿这样的思想家来说，就必定存在着这样一些信念，一些决定如下问题之答案的不可动摇的支点：哪一个道德或政治的取代物是客观地有效的？对于像我这样的杜威实用主义者来说，历史和人类学都足以证明，不存在不可动摇的支点，寻求客观性只不过是你想方设法取得更多的主体间同意的事情。

自从我进入学院以来，或者就那个事情而言，自从黑格尔进入神学院以来，关于客观性是否比主体间性包含着更多含义的哲学争论并没有发生多少变化。现在，我们哲学家讨论“道德语言”但不讨论“道德经验”，讨论“指称的语境主义理论”而非“主体和客体的关系”。但是这只是一些浮于表面的空谈。我抛弃我在芝加哥时期吸收的反杜威观点的理由完全相同于杜威抛弃福音派基督教和他在 20 来岁时最为热衷的新黑格尔泛神论的理由。它们也是导致黑格尔抛弃康德的理由，是导致黑格尔作出如下断言的理由：上帝和道德法则都务

必被时间化、世俗化和历史化才是可信的。我认为，就我们对于"绝对"的需要而展开的争论而言，尽管我在后来的40年时间里读了更多的书并参与了各种争论，但是我在今天所持的见解并不比我在20岁时所持的见解多多少。所有那些年的解读和争论都让我消除了对柏拉图的幻想，以更详尽的方式，针对大量不同的听众和读者，我阐发了这样一个确信：哲学对于对付纳粹和其他恃强凌弱者没有什么帮助。

当前，有两个文化战争正在美国开展。其一是由我的同事詹姆斯·戴维森·亨特在其使人增长见识而内容广泛的专著《文化战争：定义美国的斗争》作了详细描述的一场文化战争。这场战争——亨特称作"进步派"和"正统派"之间的战争——是重要的。它将决定我们国家是否将沿着由《人权法案》、《重建修正案》、拨土地建学院运动、女子投票权、新政、"布朗诉教育部"案件、建立社区学院、林登·约翰逊公民权利立法、女权主义运动以及同性恋权利运动所规定的轨迹继续下去。继续沿着这个轨迹发展下去将意味着，美国将继续成为日益增长的宽容和日益增长的平等的榜样。但是情况可能是这样的，只有在美国人的平均实际收入继续提高的情况下，这个轨迹才得以继续延续下去。而在1973年这个轨迹便开始终结了：既是提高经济期望的终结，也是产生于新政时期的政治共识的终结。美国政治前景正处于日益令人眼花缭乱且日益成功的威利·霍顿般的巅峰状态。辛克莱·刘易斯的《此处不会发生》会变成一个日益受到欢迎的脚本。不同于亨特，我感到没有必要以一种审慎的四平八稳的态度去对待第一个文化战争的双方。我把"正统派"(认为应该把同性恋者驱逐出军队的人)视作和在1933年投票拥护希特勒的人一样

诚实、正派、受了蒙蔽而不幸的人。我把"进步派"看作我所关心的惟一名副其实的美国人。

第二个文化战争发生在像《批评研究》和《大杂烩》之类的杂志上,这些杂志订阅的人多,但是其发行量不大。这是这样两种人之间的战争,一方认为现代自由社会具有致命的缺陷(这些人被便利地通称为"后现代主义者"),另一方是像本人这样典型的左翼民主派教授,他们认为美国是这样一个社会,在其中,技术和民主制度有幸能够联合起来增进平等,减少苦难。这场战争并不是十分重要的。尽管保守的报刊专栏作家假装要提防政治化人文科学和败坏青年的重大阴谋(那个阴谋既牵涉到后现代主义者也牵涉到实用主义者),但是在亨特称作"进步派"的阵营内部只存在着一些微不足道的争议。

在这场战争中,站在后现代主义者一边的人倾向于分享着诺姆·乔姆斯基的美国观:即美国被一个堕落的精英统治着,他们以通过使第三世界遭受苦难来使自己过上富裕生活为目标。从这个观点来看,我们的国家并不存在滑入法西斯主义的危险,因为它原本就一直是一个准法西斯国家。这些人典型地认为,除非我们抛弃"人道主义"、"自由主义的个人主义"和"技术主义",否则的话,任何东西都不会得到改变。像我这样的人认为,这些"主义"并没有什么错,启蒙的政治和道德传统也没有什么错,至少是穆勒和马克思、托洛茨基和惠特曼、威廉·詹姆斯和瓦茨拉夫·哈韦尔的共同特性没有什么错。从典型的意义上讲,我们杜威主义者对美国抱着一种同情的爱国心,愿意承认纵使它在某个时候会滑入法西斯主义,但是我们为它的过去感到自豪,并对它的未来寄予了谨慎的希望。

在这第二场小规模文化战争中，与我站在一边的大多数人根据中欧和东欧国有化企业和中央计划的历史已经放弃了社会主义。我们愿意承认，福利国家资本主义是我们所盼望的最好的资本主义。在托洛茨基影响下成长起来的我们中的大多数人现在被迫承认，列宁和托洛茨基是功大于过的。在过去的70年里，克伦斯基受到了严厉的批评。但是我们仍然把自己看作对社会主义运动中好的一面保持信念的人。无论如何，站在另一边的人仍然坚持，除非某种总体的革命，否则的话，任何东西都无法得到改变。以后马克思主义者自许的后现代主义者仍然想要保持这种心灵的纯洁性，列宁曾经担心当他听了太多贝多芬音乐之后可能会丧失了那种纯洁性。

我既怀疑那场重要战争中"正统派"的观点，也怀疑那场不重要的战争中"后现代主义者"的观点，因为我认为，尽管后现代主义者在政治上是愚蠢的，在哲学上倒是正确的，而"正统派"在哲学上是错误的，在政治上是危险的。既不同于正统派，也不同于后现代主义者，我认为，通过发现他的政治学，或者通过发现他的哲学和政治学的非相关性，就某个哲学家针对真理、客观性、"单纯的一瞥"的可能性之类话题的观点的重要性而言，你没有什么可谈的。所以我认为，并不是因为他原来是一位激进的社会民主人士才考虑到要赞成杜威的实用主义真理观；并不是因为他原来是一名纳粹才考虑到要反对海德格尔对柏拉图客观性观念的批判；并不是因为他对他的美国同盟者保罗·德·曼产生了重大影响，而保罗·德·曼年轻时曾经写过反犹太人的文章，这才考虑到要反对德里达的语言学意义观点。你可能通过它们的政治效用来评估一位作者的哲学观点，而在我看来，这种看法是糟糕的柏拉图一斯特

劳斯如下理念的翻版：除非哲学家成为国王，或者除非国王成为哲学家，我们便无法拥有正义。

在人们的政治学和他们的许多理论（神学的、形而上学的、认识论的、元哲学的）问题的观点之间，正统派和后现代主义仍然需要一个紧密的联系。起初我对德里达表现出来的热情使得一些后现代主义者以为，我必定是站在他们的政治立场一边的，但是当他们发现我的政治学和休伯特·汉弗莱的政治学具有许多共同点之后，他们便断定我肯定已经背叛了他们。正统派则倾向于认为，后现代主义者和本人是这样一些人，他们既不相信上帝，也不相信上帝的适当替代物，他们将认为一切都是允许的，每个人都可以为所欲为。所以，正统派告诉我们，在提出我们的道德观或政治观的过程中，我们要么是前后矛盾的，要么是自欺欺人的。

我提到在我的批评者中间的这个近乎一致同意的观点是为了证明，大多数人——甚至许多被人称作自由主义的后现代主义者——仍然执着于我在15岁时曾经想要获得的某种东西：在单纯的一瞥中把握实在和正义的某个途径。更具体地说，他们想要把他们的道德责任感、政治责任感和他们对于我们的命运的终极决定因素的把握统一起来。他们希望看到爱、权力和正义是深深地根植于万物本质之中的，是深深地根植于人类心灵之中的，也是深深地根植于语言结构或其他莫须有的东西之中的。他们希望获得某种承认，他们的思想敏锐度，以及那些有时由敏锐度提供的令人神往的特殊时刻，与他们的道德确信具有某种联系。他们仍然认为，德性和知识多少是相互联系的——对哲学问题具有正确的见解对于正确的行动来说是至关重要的。而我认为这只是偶然地意外地重

要的。

无论如何，我并不想要主张，哲学从社会意义上讲是无用的。要是没有柏拉图，那么，基督教徒们将更难以推销这样一个理念：上帝真正想要从我们身上得到的一切就是友爱。要是没有康德，19世纪将更难以把基督教伦理学和达尔文关于人类血统的故事调和起来。要是没有达尔文，惠特曼和杜威将更难以让美国人民摆脱“他们是上帝的子民”的信仰，更难以让他们依靠自己本身的力量。诚然，理念产生了后果。

但是，“理念产生后果”这个事实并不意味着，我们哲学家，我们在理念方面的专家就一定处于某个关键位置上。我们并不处于提供原则、基础、深刻的理论方案或总体蓝图的位置上。当有人问我（啊，常常有人问我）什么是当代哲学的“使命”或“任务”的时候，我总是舌头打结，无以言对。我费尽力气才吞吞吐吐地说出，我们哲学教授是熟悉某些思想传统的人，就像化学家是熟悉当你把各种物质混合起来将会发生的事情的人一样。根据我们的过去实验结果的知识，我们能够就当你试着把某些理念结合起来或分离开来时将会发生的事情提供一些忠告。通过如此做法，我们能够帮助你用你的一些时间去从事思想活动。但是假如你坚信你全心全意地喜爱的某个事物对于整个宇宙结构来说是至关重要的，或者假如你相信你的道德感是“合理的和客观的”而非“仅仅”是你成长方式的结果，那么我们将是些对你没有什么帮助的人。

正如皮尔斯指出的那样，“在每一个角落里将仍然有哲学廉价商店”，那些“商店”将会提供这些确信。但是商品是有价格的。付了钱以后，你就得返回到思想史上，返回到米兰·昆德拉称作“令人着迷的想象王国”之中，“在那里，没有人拥有

真理，每一个人都有权利得到理解……小说的智慧”。你会有丧失限度感和宽容的危险，它们产生于如下的认识：究竟存在过多少广泛视野，多少论断能够帮助你在它们中间作出选择。尽管我比较早就摆脱了对柏拉图主义的迷恋，但是我仍然为自己花了那些年时间来阅读哲学著作而感到高兴。因为我学到的东西似乎仍然是非常重要的：对起初引导我去阅读它们的思想功利心表示质疑。假如我没有读过所有这些著作，那么我将永远不会停止对德里达称作“超出了游戏边界的充分在场”的寻求，我将永远不会停止对明确、自明而自足的广泛视野的寻求。

六

现在，我完全相信，寻求如此在场和如此视野是个坏主意。其主要麻烦在于，一旦你成功了，你的成功或许会让你想象到，你具有的更可以依赖的东西不是人类同胞的宽容和正直。而杜威梦想的民主共同体是居于其中的没有一个人会产生那种想象的共同体。正是居于那个共同体中的每一个人都会以为，重要的在于人类的团结，而不在于有关非人类事物的知识。在我看来，对这个充分民主、充分世俗的共同体的实际接近似乎是我们人类的最伟大成就。相比之下，甚至黑格尔和普鲁斯特的著作也显得相形见绌，只是些随意的美如兰花的点缀。

编　后　记

毫无疑问，罗蒂如果不是当代美国最重要的哲学家，至少也是最重要的哲学家之一。我们甚至可以毫不夸张地说，他也是当今世界最重要的哲学家之一。这一点可以从其著作被翻译成世界上的多种语言这一点得到证明。例如，他的《哲学与自然之镜》已经被翻译成十六种语言，而他的《偶然性、反讽和团结》一书更被译成二十二种语言，他的其他主要著作也都被译成近十种语言。哈佛大学荣誉教授卡维尔(Stanley Cavell)甚至说他是自詹姆斯和杜威以来最著名的美国哲学家。加拿大著名哲学家泰勒(Charles Taylor)虽然并不同意罗蒂的看法，但也指出，罗蒂总是能够以一种全新的、出人意料的角度来看待我们习以为常的事情。

罗蒂曾经谈到过几种不同的哲学家。一种是传统的形而上学家和基督教哲学家。他们的主要兴趣是要去发现和表象世界背后之永恒不变的实在，不管其是柏拉图的理念还是阿奎那的上帝，斯宾诺莎的实体还是黑格尔的绝对精神。后来一些具有历史意识的哲学家则嘲笑形而上学家和基督教哲学家，认为他们就好像在提着自己的头发想离开地球一样，是在从事原则上不可能实现的企图。罗蒂显然也加入了这样一个行列。但罗蒂认为，具有历史意识的哲学家又可以分成两类。其中的一类人，如尼采和福柯，强调个人自主，认为社会化与内在于我们的某种深刻的东西相冲突。而另一类人，如杜威

和哈贝马斯，则企盼合理的社会，认为自我创造与我们共同享有的某种普遍的东西相矛盾。

在这两类历史主义的哲学家中，人们通常都把罗蒂归为第一类，把他看作是后现代主义者、相对主义者、主观主义者。这是完全可以理解的，因为在拒斥了传统的形而上学以后，罗蒂也明确地拒绝了某些历史主义哲学家用来达到某种普遍性的替代物，不管是罗尔斯的原初状态，还是哈贝马斯的理想的对话共同体，或者是普特南的理想化的合理性。这样一种相对主义果然可以在私人领域发挥作用。毕竟我喜欢吃什么样的菜，看什么样的电影，听什么样的音乐，信什么样的宗教（或者是不是要信什么宗教），等等，都应当由个人自己决定。但在社会问题上，这样的相对主义显然不能成立，不然我们就无法批判纳粹主义、拒绝奴隶制度、反对宗教迫害和消除种族、性别、年龄等歧视。

但罗蒂却是一个对社会问题十分关心的哲学家。可以说他是出生于一个地地道道的革命家庭。他的外祖父乃是20世纪初非常有影响的基督教社会福音运动最重要的代表劳申布什（Walter Rauschenbush），而他的父母亲都曾经是美国共产党党员，后来则被归类为托洛茨基主义者。因此他在小时候就相信，如果不推翻资本主义，穷人就永世不得翻身。在他12岁的时候，他就认为，人生的意义就在于要与社会不公相抗衡。虽然后来罗蒂的哲学立场经过许多变化，但他对社会正义问题的关心却从来没有减弱。这多少也反映在他把杜威看作是自己的榜样这个事实上。他在许多场合指出，他所做的不过是用现在的语言来表达杜威的社会哲学，并将其引到杜威所没有考虑到的一些领域。在这样一种意义上，我们今

天在这里编辑、翻译和出版罗蒂的这部社会政治哲学论文集，其意义就不只是在于理解其在社会政治问题上的某些立场，而且也可以帮助我们纠正对罗蒂哲学之非常流行的相对主义理解。

在今日美国的政治哲学领域，虽然自由至上主义（libertarianism），功利主义，女权主义，甚至马克思主义，都有其重要的代表人物，但对于理解罗蒂的政治哲学立场来说最为重要的乃是在自由主义和完善主义之间的争论。关于这场争论，最好是从完善主义这个词的恰当中文翻译讲起。我在这里用完善主义翻译的词是 communitarianism。这个英文字一般都被译成社群主义，或共同体主义，这在字面上讲绝对没有问题。但这种翻译的问题是容易使人们把自由主义与完善主义之间的争论看成是在个人主义与集体主义之间的区分，而这显然是错误的。例如自由主义的最重要代表罗尔斯就反复强调，他的社会正义概念恰恰是要强调团体（或者他所谓的社会联合体之联合体）的重要性。同样，完善主义的重要代表泰勒也始终强调个体自我、自主的重要性。换言之，两派哲学家在团体和个体问题的关系上没有什么重大的差别。他们之间的真正差别在于，自由主义认为，在一个宗教、文化和形而上学上多元的社会中，作为其法律和政策之基础的社会公正概念必须超越所有这些不同的宗教、文化和形而上学，而实现这种超越的途径就是建立某种对这些宗教、文化和形而上学持一种中立立场的程序。而完善主义则认为这样的中立程序是不可能的。社会公正，作为一种美德，必须建立在某种宗教或形而上学关于完善人生的观点上，不然在一个强盗帮之间的公正就同在一群圣人之间的公正没有什么两样。正是在这

样一种意义上，我主张将 communitarianism 翻译成完善主义。

如果放在这场自由主义与完善主义的争论中来看，我们将看到罗蒂的社会政治哲学立场非常独特。一方面他同意完善主义对自由主义的批评，认为普遍的政治正义原则不能通过超越所有局部(local)的道德系统来实现。相反，前者不仅必须源于后者，而且必须始终置身于后者。但另一方面，他又同意自由主义对完善主义的批评，认为为了达到普遍的政治原则，我们没有必要去为此寻找一个同样普遍的形而上学基础。因此他的理想社会，乃是一个具有普遍政治原则而又具有多元文化和形而上学(世俗的或者宗教的)的社会。在这样一个理想的社会中，每个个人都可以放任地追求其个人兴趣和爱好，但没有一个人可以妨碍其他人追求他们的兴趣和爱好。这里我们也就可以看到罗蒂与我们上面提到的两类历史主义哲学家之间的关系。罗蒂认为，像尼采和福柯这样的历史主义哲学家对于我们如何使自己个人变得更有趣、更有创造性非常有帮助，而像杜威和哈贝马斯这样的历史主义哲学家则对于我们如何建立一个合理的社会从而使每个人都可以自由地追求各自的私人兴趣非常有用。因此，这两类哲学家各有用途，我们切不可将他们加以误用。

罗蒂在这里强调一个社会之政治原则的普遍性，不是因为在他看来人们对这样的政治原则没有意见分歧，或者有什么形而上学保障使我们会达到这样的普遍性，而是因为这是一个实际的需要。一个社会不能制定不同的法律和政策来适合不同人的观点。例如一个社会不能为那些主张"死刑"之合理性的人确立死刑的法律，而对那些反对死刑的人建立另外

一套法律。因此在罗蒂看来，达到政治原则上的共识乃是实践的必要。同样地，他主张文化和宗教的多样性，并不是因为他认为我们永远无法在这些问题上达到一致，而是因为这样的一致既无必要也不可取。之所以没有必要，是因为一个社会之普遍的政治原则并不依赖任何形而上学的根据，虽然每个形而上学家，作为个人的兴趣，可以试图为这样的普遍的政治原则提供形而上学的基础，但他却不能要求所有别的人接受这样的基础；而之所以不可取，乃是因为如果这样的话，整个社会将变得千篇一律，每个个人都将变得十分枯燥乏味。

如果说完善主义的社会政治哲学是想为社会政治的公正原则提供形而上学基础（我所谓的深度超越），而自由主义则是在否定这样的基础之后去寻找某种超越的机制（例如罗尔斯的原初状态和哈贝马斯的理想对话共同体）以保证社会政治原则的普遍性（我所谓的广度超越），那么罗蒂的社会政治哲学则是试图同时抛弃这样的超越。如果这样，我们可能要问，罗蒂还有什么样的标准来辨别各种各样的社会政治主张，以确定哪些是正义的而哪些是不公正的呢。换言之，在抛弃了这样两种超越以后，我们还能使我们的社会进步吗？我们对自己的社会还能有什么希望吗？罗蒂的回答当然是肯定的。这可以从他较近出版的两本书的书名就已经可以看出。他在 1998 年由剑桥大学出版社出的第三卷哲学论文集的书名是《真理与进步》，而他在 1999 年由企鹅出版社出的另一本论文集的书名则是《哲学和社会希望》。

在罗蒂看来，要衡量一个社会的进步，哲学家的任务并不是先设想一个理想的社会，然后再来衡量我们这个社会离这个理想社会的远近。这种衡量是不可能的，就像我们无法断

定2与3这两个数字哪个离一个无限大的数字之远近(两者的距离都是无限的距离)一样。更重要的是,我们所谓的理想社会,不管哲学家们如何声称,实际上总是"我们的"理想社会,因而与生活于别的时代和文化的哲学家所设想的理想社会很可能很不相同。罗蒂认为,哲学家的真正任务乃是发现我们社会存在的实际问题,并努力提出解决这些问题的切实可行的办法。因此在讨论其进步概念时,罗蒂强调他的概念是达尔文主义的进步概念:这是一种离开残忍和痛苦等我们现在可以经验的社会现象越来越远的进步,而不是与某个理想社会越来越近的进步;因此这是一种没有尽头、永远向前的进步。对于这样一种社会进步,罗蒂始终保持着乐观的希望。

出现这样一些考虑,我们将罗蒂的这部社会政治哲学的中文论文集取名为《后形而上学希望》,也与同样由上海译文出版社几年前出版的罗蒂的另一部论文集《后哲学文化》相呼应。收集于《后哲学文化》一书中的"民主先于政治"和"后现代主义的资产阶级自由主义"可以看作是本书的重要引言。而收集在本书中的文章则可以看作是罗蒂对其独特的社会政治哲学立场的进一步发挥。本书中相当数量的文章选自其英文版的社会政治哲学论文集《哲学和社会希望》。但经编者和罗蒂本人的讨论,我们删去了其中一些过于涉及美国政治细节的文章,而同时又增加了其他一些重要的社会政治哲学论文,个别文章则是其先前还没有正式发表的演讲稿。我们希望,本书的出版不仅有助于我们更好地理解罗蒂的政治哲学和一般哲学立场,而且也有助于我们对有关适合于中国的社会公正概念的讨论。

黄　勇